HENRI BERGSON

EL PENSAMIENTO Y LO MOVIBLE

SUMARIO:

EVOLUCION DE LA VERDAD. —MOVIMIENTO RETROGRADO DE LO VERDADERO.— DEL PLANTEAMIENTO DE LOS PROBLEMAS.— LO POSIBLE Y REAL.— LA INTUICION FILOSOFICA.— LA PERCEPCION DE LA MUTACION.— INTRODUCCION A LA METAFISICA. LA FILOSOFIA DE CLAUDE BERNARD.—SOBRE EL PRAGMATISMO DE WILLIAM JAMES: VERDAD Y REALIDAD.— VIDA Y OBRA DE RAVAISSON.

Biblioteca Ercilla

TAMBIEN INTERESARAN A UD.

FUNDAMENTOS DE LA POLITICA, por Hans von Eckardt.—El criterio científico alemán se ha distinguido siempre por lo profundo y lo objetivo de sus estudios. Esta obra no exceptúa tal regla, y constituye todo un manual del arte de la política, el que más discusiones, más luchas, más sangre ha representado a la humanidad; pero también el que ha de hacer su felicidad. Obra fundamental para el que actúa en política como para el mero observador... ... ... $ 6.

LOS GRANDES PROCESOS DE LA HISTORIA, por Henri Robert.—Contienen las páginas de este libro, la relación de tres grandes procesos de la historia, otros tantos dramas en el pasado de la humanidad: el de Cristina de Suecia, el de María Estuardo, la reina de Escocia, y el de Calas, que defendió Voltaire y que constituye acaso la más viril rebeldía contra el fanatismo y la intransigencia religiosa. ¿Cabe mejor patente de interés?... ... $ 8.

ALEMANIA VISTA POR DENTRO, por André Germain.—No existe ningún otro documento de más alto valor para conocer la germinación del nacismo en Alemania y su llegada al poder, que el que ha compuesto este antiguo diplomático y político germano. Cosa extraña en la obra de un contemporáneo: ni su condición ni su nacionalidad parecen influir en lo frío de sus conceptos, en lo sereno y justo de sus juicios. $ 10.

EDITORIAL ERCILLA

Santiago de Chile Casilla 2787

EL PENSAMIENTO Y LO MOVIBLE

por Henri Bergson

La vigorosa personalidad de Henri Bergson, que por sí sola ilumina buena parte del campo filosófico moderno; la forma recia y bien fundamentada en que sus teorías están concebidas; la influencia que sus investigaciones han tenido en el desarrollo del pensamiento contemporáneo, hacen de él, a no dudarlo, el primer filósofo de nuestros días. Su nombre es de aquellos que se imponen con sólo pronunciarlos, de aquellos que no necesitan presentación.

Empero, si las calidades que reviste la figura de Bergson son de sobra conocidas en nuestro país, creemos que tal hecho no podría atribuirse a un conocimiento paralelo de sus obras. Se debe, antes que a la lectura de sus escritos, a las publicaciones de diarios y revistas, a la labor vulgarizadora de conferenciantes y estudiosos, a las lecciones explicativas de textos filosóficos. Son contados los que, entre nosotros, han ido a beber en sus propias páginas las ideas del paladín del espiritualismo en estos tiempos de materialismo.

La publicación de la obra de Bergson que ahora entregamos al público, obedece a la consideración de la circunstancia anterior. Está en ella contenido todo lo más esencial del método bergsoniano, así como sus ideas sobre lo posible y lo real, sobre la intuición, sobre la verdad y la realidad: vale decir la médula misma de su pensamiento. De aquí que, al darla a la estampa, creemos hacer labor de divulgación y de cultura.

EDITORIAL ERCILLA.

PRINTED IN CHILE

Prensas de la Editorial Ercilla

El Pensamiento y lo Movible

Ensayos y Conferencias

Es propiedad de la Editorial Ercilla. Inscripción N.º 4383. Queda hecho el depósito legal.

BIBLIOTECA ERCILLA

EL PENSAMIENTO Y LO MOVIBLE

ENSAYOS Y CONFERENCIAS

POR

HENRI BERGSON

de la Academia Francesa y de la Academia
de Ciencias morales y políticas de Francia.

Traducción de GONZALO SAN MARTIN

EDICIONES ERCILLA
SANTIAGO DE CHILE
1936

ADVERTENCIA

La presente colección consta, ante todo, de dos ensayos, a manera de introducción, escritos ex profeso y que son, por lo tanto, inéditos; ocupan la tercera parte de este volumen.

Los demás son artículos o conferencias, imposibles de hallar aparte en su mayoría, que fueron publicados en Francia o en el extranjero. Unos y otras datan del período comprendido entre los años 1903 a 1913, y se refieren, principalmente, al método que creemos debe recomendarse al filósofo. Remontarse al origen de este método, definir el rumbo que señala a la investigación constituye principalmente el objeto de los dos ensayos que forman la introducción.

En la obra publicada el año 1919, con el título de *La energía espiritual*, reuníamos algunos «ensayos y conferencias», relativos a los resultados de algunos de nuestros trabajos. Nuestra nueva colección, en que se hallan agrupados «ensayos y conferencias» relacionados en este caso con el trabajo de la investigación misma, será el complemento de la primera.

Los «Delegates of the Clarendon Press» de Oxford han tenido la gentileza de autorizarnos para reproducir aquí las dos conferencias, tan esmeradamente editadas por ellos, que dictamos en 1911 en la Universidad de Oxford. Llegue hasta ellos la expresión de nuestro reconocimiento.

H. B.

EL PENSAMIENTO Y LO MOVIBLE (*)

I

INTRODUCCION — (Primera Parte)

EVOLUCION DE LA VERDAD — MOVIMIENTO RETROGRADO DE LO VERDADERO

De la precisión en Filosofía.—Los Sistemas.—Por qué se desatiende la cuestión del Tiempo.—Cómo se transforma el conocimiento cuando en él se reintegran las consideraciones de la duración.—Efectos retroactivos del verdadero juicio.—Espejismo de lo presente en lo pasado.—De la historia y de las explicaciones históricas.—Lógica de retrospección.

Lo que en la Filosofía ha fallado siempre ha sido la precisión. Los sistemas filosóficos no están cortados a la medida de la realidad en que vivimos; le resultan demasiado holgados. Tomemos uno de ellos, elegido al acaso, y examinémoslo. Y nos daremos cuenta de que lo mismo pudiera aplicarse a un mundo que careciera de plantas y animales, y en que no hubiera más que hombres, como a otro en que los hombres ni comieran, ni bebieran, ni durmieran, ni soñaran, ni se solazaran; en que nacieran caducos para morir lactantes; en que la energía remontara la pendiente de la degradación; en que todo marchara hacia atrás, y procediera al revés. Y es que un verdadero sistema lo constituye un conjunto de conceptos tan abstractos, y por consiguiente tan vastos, que en él tendría cabida todo lo posible y hasta lo imposible, al lado de lo real.

La única explicación que debemos aceptar como satisfactoria es la que cuadra con su objeto; entre ambas cosas no ha de mediar vacío alguno, no ha de quedar intersticio alguno, en que quepa otra explicación, que sólo ha de convenir al objeto y adaptarse a él. Esa y no otra es la explica-

(*) N. B.—Si bien el título de la traducción no corresponde literalmente al título original de la obra «La Pensée et le Mouvant», corresponde, sin embargo, a su contenido general. (El Traductor).

ción científica, que ofrece absoluta precisión y una completa o progresiva evidencia. ¿Puede decirse otro tanto de las teorías filosóficas?

Años atrás creíamos que una sola doctrina constituía excepción, y, probablemente por ese motivo, nos adherimos a ella en nuestra juventud: la Filosofía de Spencer, que se proponía amoldarse a las cosas y atenerse al detalle de los hechos. No por eso dejaba de seguir buscando su punto de apoyo en vagas generalidades. Bien nos dábamos cuenta del lado flaco de los *Primeros Principios*. Pero supusimos que esta su debilidad se debía a que el autor, por carecer de suficiente preparación, no había podido profundizar las «últimas ideas» de la mecánica. Nos propusimos rehacer esta parte de su obra, completándola y consolidándola, y a ello nos dedicamos en la medida de nuestras fuerzas. De este modo, llegamos a ponernos frente a frente con la idea de Tiempo. Y allí nos aguardaba una sorpresa.

Nos sorprendió, en efecto, el ver cómo el tiempo real, que representa el primer papel en toda filosofía de la evolución, no lo toman en cuenta los matemáticos, pues como su esencia es el transcurrir, apenas se presenta una de sus partes, cuando sobreviene la otra; resultando por tanto la superposición de parte a parte, con el fin de medirlo, imposible, inimaginable, inconcebible. Cierto es que en toda medida interviene un elemento convencional, y raro es que dos cantidades llamadas iguales sean directamente superponibles entre sí; con todo, es necesario que la superposición sea posible por uno de sus aspectos o de sus efectos, que conserve algo de ellas; este aspecto, este efecto es lo que se mide. Pero, en el caso del tiempo, la idea de superposición implicaría un absurdo, pues todo efecto de la duración que sea superponible a sí mismo y por consiguiente mensurable, tendrá por esencia el no durar. Bien sabíamos, desde nuestros años pasados en las aulas, que la duración se mide por la trayectoria de una cosa móvil, y que el tiempo matemático es una línea; pero no habíamos advertido todavía que esta operación difiere radicalmente de todas las demás operaciones de mensura, pues no se ejecuta sobre un aspecto o sobre un efecto representativo de lo que se quiere medir, sino sobre algo que lo excluye. La línea que se mide es inmóvil, el tiempo es movilidad; la línea está del todo hecha, el tiempo se va haciendo y hasta es lo que hace que todo se haga. Jamás la medida del tiempo cae sobre la duración en cuanto duración; lo que se cuenta es sólo cierto número de extremidades de intervalos o de *momentos*, o lo que es lo mismo, detenciones virtuales del tiempo. Afirmar que un acontecimiento se producirá al cabo de un tiempo *t*, es como expresar que de aquí hasta allá se contará un número *t* de simultaneidades de cierto gé-

nero. Entre esas simultaneidades pasará todo lo que se quiera: podrá acelerarse enormemente y hasta infinitamente el tiempo, que nada habrá cambiado para el matemático, para el físico, para el astrónomo. Y con todo, sería inmensa la diferencia para la conciencia (supongo naturalmente una conciencia que no se solidarice con los movimientos intra-cerebrales); la ansiedad de la espera no sería ya para ella la misma de un día a otro día, de una hora a la hora siguiente. La ciencia no puede tomar en cuenta esta espera determinada ni su causa exterior; pues, aun cuando se refiera al tiempo que transcurre y que transcurrirá, lo trata como si ya hubiera transcurrido. Cosa, por otra parte muy natural. Su papel es prever. La ciencia extrae y guarda para sí del mundo material lo que es susceptible de repetirse y calcularse, y que, por consiguiente, no dura. Al proceder así no hace más que guiarse por la dirección del sentido común, que es un comienzo de ciencia; ordinariamente, al hablar del tiempo, pensamos en la medida de la duración, no en la duración misma. Pero esta duración, que la ciencia elimina y que es difícil de concebir y de expresar, se la siente y se la vive. ¿Cómo podríamos dar con ella? ¿Cómo se revelaría a una conciencia que sólo quisiera verla sin medirla, que la sorprendiera sin detenerla, que se tomara, en suma, a sí misma por objeto, y que, siendo a la vez espectadora y actora, espontánea y reflexiva, acercara la atención que se fija y el tiempo que huye hasta hacerlos coincidir juntos?

Esa era la cuestión. De acuerdo con ella, penetrábamos en el dominio de la vida interior, del que hasta entonces nos habíamos desentendido. Y bien pronto reconocimos la insuficiencia de la concepción asociacionista del espíritu. Esta concepción, común entonces a la mayoría de los psicólogos y filósofos, era el efecto de una recomposición artificial de la vida consciente. ¿Qué resultado tendría la visión directa, inmediata, sin prejuicios interpuestos? Una larga serie de reflexiones y de análisis nos indujo a desprendernos, uno por uno, de estos prejuicios, a desechar ideas que habíamos aceptado sin crítica; y por fin creímos dar con la duración interna completamente pura, continuidad que no es unidad ni multiplicidad, y que no encuadra en ningún marco. Nada más natural, nos dijimos, que la ciencia positiva se desentienda de esta duración, pues su función es cabalmente componernos un mundo en que podamos, para comodidad de la acción, escamotear los efectos del tiempo. Pero ¿cómo la filosofía de Spencer, doctrina de evolución, hecha para seguir lo real en su movilidad, su progreso, su madurez interna, pudo cerrar los ojos a lo que es la mutación misma?

Y esta pregunta nos llevó más tarde a rehacer el problema de la evolución de la vida, tomando en cuenta el tiempo

real; y nos convencimos entonces de que el «evolucionismo» spenceriano estaba, o poco menos, completamente por rehacer. Pero por el momento la única visión que nos absorbía era la de la duración; y repasando los sistemas, comprobamos que los filósofos no se habían preocupado de ella. En el transcurso de la historia de la filosofía, tiempo y espacio, puestos en la misma línea, han sido tratados como cosas del mismo género: se estudia el espacio, se determina su naturaleza y su función, y luego se trasladan al tiempo las conclusiones obtenidas, formando un solo conjunto la teoría del tiempo con la del espacio. Para pasar de una a otra, basta cambiar una palabra, sustituyendo «yuxtaposición» a «sucesión». De la duración real se ha hecho caso omiso sistemáticamente. Y ¿por qué? La ciencia tiene sus razones para obrar así; pero la metafísica, que precedió a la ciencia, obraba ya del mismo modo y no tenía razones para ello. Al examinar las doctrinas, nos parece que el lenguaje tiene gran parte de la culpa. La duración se expresa siempre en extensión; los términos que designan el tiempo están tomados del lenguaje del espacio; y cuando evocamos el tiempo, es el espacio el que responde a la llamada. La metafísica ha debido amoldarse a los hábitos del lenguaje, los que, a su vez, se ajustan a las reglas del sentido común.

Pero si en este caso van de acuerdo la ciencia y el sentido común, si la inteligencia, espontánea o reflexiva, se desentiende del tiempo real, ¿no será esto tal vez por exigirlo así el destino de nuestro entendimiento? A este convencimiento llegamos estudiando la estructura del entendimiento humano, y nos pareció que una de sus funciones era cabalmente disfrazar la duración, ya fuera en el movimiento, ya en la mutación.

Tocante al movimiento, la inteligencia no retiene más que una serie de posiciones; primero, un punto de llegada; luego, otro; y después, otro. Si al entendimiento se le repara que entre esos puntos queda algo, inmediatamente intercala nuevas posiciones, y así indefinidamente, apartando la vista de la *transición*. Si se le insiste, se las arregla de modo que la movilidad, relegada hacia los intervalos cada vez más estrechos, a medida que aumenta el número de las posiciones consideradas, ceje, se aparte, desaparezca en lo infinitamente pequeño. Cosa muy natural, por estar destinada la inteligencia sobre todo a preparar y esclarecer nuestra acción sobre las cosas. Nuestra acción no se ejerce cómodamente sino sobre puntos fijos; y es esta fijeza la que busca nuestra inteligencia; lo que ella se pregunta es dónde está lo móvil, dónde estará, por dónde *pasa* lo móvil. Y aun cuando anota el momento de pasaje, y parece interesarse por la duración, se limita, en ese mismo caso, a comprobar la simultaneidad

de dos detenciones virtuales; detención de lo móvil que está considerando, y detención de otro móvil cuya corriente se supone ser la del tiempo. Pero a lo que se atiene es siempre a inmovilidades reales o posibles. Pongámonos a tono con esta representación intelectual del movimiento, que nos lo señala como una serie de posiciones; aboquémonos a él, mirémosle sin conceptos interpuestos, y lo encontraremos simple y de una sola pieza. Avancemos algo más, consigamos que coincida con uno de esos movimientos incontestablemente reales, absolutos, que nosotros mismos producimos. Y ya tenemos entre manos la movilidad en su esencia, y sentimos que se confunde con un esfuerzo cuya duración es una continuidad indivisible. Pero, apenas salvado cierto espacio, nuestra inteligencia, que en todo busca la fijeza, supone que el movimiento se *ha aplicado sobre* este espacio (¡como si el movimiento pudiera coincidir con la inmovilidad!) y que lo móvil *va estando*, vez por vez, en cada uno de los puntos de la línea que ha recorrido. A lo más, podría decirse que *habría estado* si se hubiera detenido antes, si en vista de un movimiento más corto, hubiéramos hecho un esfuerzo totalmente diferente. De ahí a no ver en el movimiento más que una serie de posiciones, no hay más que un paso; y entonces la duración del movimiento se descompondrá en «momentos» correspondientes a cada una de las posiciones. Pero los momentos del tiempo y las posiciones de lo móvil no son otra cosa que instantáneas tomadas por nuestra inteligencia de la continuidad del movimiento y de la duración. Con estas vistas yuxtapuestas se tiene un sucedáneo práctico del tiempo y del movimiento, que se ciñe a las exigencias del lenguaje en espera de ceñirse también a las del cálculo; pero lo que resulta de ello es sólo una recomposición artificial. El tiempo y el movimiento son cosa muy distinta (1).

Dígase otro tanto de la mutación. El entendimiento la descompone en estados sucesivos y distintos, suponiéndolos invariables. Pero si se miran más de cerca estos estados y se advierte que varían, y se le pregunta al entendimiento cómo podrían durar si no cambian, inmediatamente los sustituye por una serie de estados más cortos, que a su vez se descomponen en otros, y así indefinidamente. Y sin embargo, ¿cómo no ver que la esencia de la duración es fluir, y que lo estable empalmado a lo estable no formará jamás nada que dure? Lo real no son los estados, simples instantáneas tomadas por nosotros, lo repetimos, a lo largo de la mutación; lo real es,

(1) Si el cinematógrafo nos muestra en movimiento sobre la pantalla las vistas inmóviles yuxtapuestas en el film, es con la condición de proyectar sobre esta pantalla, por así decirlo, con esas vistas inmóviles mismas, el movimiento que hay en el aparato.

por el contrario, el fluir, la continuidad de transición, es la mutación misma. Esta mutación es indivisible y es hasta substancial. Si nuestra inteligencia se obstina en creerla inconsistente, en agregarle no sé qué especie de sustentáculo, es porque la substituye por una serie de estados yuxtapuestos; pero esta multiplicidad es tan artificial, como artificial es la unidad que se rehace con ella. Lo único que en este caso existe es un retoñar ininterrumpido de mutación — de una mutación siempre adherente a sí misma, dentro de una duración que se perpetúa sin fin.

* * *

Estas reflexiones producían en nuestro espíritu numerosas dudas, al par que grandes esperanzas. Nos repetíamos para nuestros adentros que los problemas metafísicos habían sido mal planteados, pero que precisamente por esta razón, no había ya por qué creerlos «eternos», o lo que es lo mismo, insolubles. La metafísica data del día en que Zenón de Elea puntualizó las contradicciones inherentes al movimiento y a la mutación, tal cual nos las presenta nuestra inteligencia. Los más decididos esfuerzos de los antiguos y modernos filósofos se emplearon, por medio de una labor intelectual cada vez más penetrante, en vencer, en sortear estas dificultades promovidas por la representación intelectual del movimiento y de la mutación. De este modo, la metafísica se vió precisada a buscar la realidad de las cosas por encima del tiempo, más allá de lo que se mueve y se muda, fuera, por consiguiente, de lo que nuestros sentidos y nuestra conciencia perciben. Desde ese momento la metafísica no podía ser otra cosa que un acomodo más o menos artificial de conceptos, una construcción hipotética. Y al adelantarse a la experiencia, no hacía, en verdad, otra cosa que substituir a la experiencia móvil y plena, susceptible de creciente profundización, cargada, por tanto, de revelaciones, un extracto congelado, enteco, vacío, un sistema de ideas generales abstractas, sacadas de esa misma experiencia, o mejor dicho, de sus capas más superficiales: todo lo cual viene a ser lo mismo que disertar sobre la envoltura de que ha de desprenderse la mariposa, y pretender que la mariposa que vuela, que cambia, que vive, tiene su razón de ser y su perfección en la inmutabilidad de la envoltura. Arranquémosle, por el contrario, la envoltura, y dejemos al descubierto la crisálida; restituyamos al movimiento su movilidad, a la mutación su fluidez, al tiempo su duración. ¿Quién sabe si los «grandes problemas» insolubles, no se quedarán adheridos a la película misma? Esos problemas no atañían al movimiento, ni a la mutación, ni al tiempo, sino sólo a la envoltura conceptual que equivocadamente tomamos

por ellos, o por su equivalente. De entonces la metafísica se trocará en la experiencia misma. La duración se revelará tal cual es, creación continua, retoñar ininterrumpido de novedad.

Pues ahí está, precisamente, lo que nos impide ver nuestra representación habitual del movimiento y de la mutación. Si el movimiento es una serie de posiciones, y la mutación una serie de estados, el tiempo se compone de partes distintas y yuxtapuestas. Seguiremos diciendo sin duda que estas partes se suceden, pero esta sucesión resulta en ese caso parecida a la de las imágenes de una cinta cinematográfica; la cinta podría desenvolverse diez, ciento, mil veces más aprisa sin que nada se modificara en lo que desenvuelve; si se desenrollara con rapidez infinita, si el desarrollo (fuera del aparato naturalmente) se hiciera instantáneo, serían siempre las mismas imágenes. La sucesión así entendida no agrega, por tanto, nada, que más bien merma algo; señala un déficit; delata una enfermedad de nuestra percepción, condenada a desmenuzar la cinta, imagen tras imagen, en lugar de aferrarla globalmente. En suma, el tiempo así considerado no es más que un espacio ideal en que se suponen alineados todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros, con un impedimento, por añadidura, para que no se nos presenten en bloque; su desenvolvimiento en duración sería su inconclusión misma, la adición de una cantidad negativa. Ese es, consciente o inconscientemente, el pensamiento de la mayoría de los filósofos, conforme por lo demás con las exigencias del entendimiento, con las necesidades del lenguaje y con el simbolismo de la ciencia. *Ninguno de ellos ha buscado en el tiempo sus atributos positivos.* Tratan la sucesión como una coexistencia fallida, y la duración como una privación de eternidad. De ahí proviene que, por más que se empeñen, no alcanzan a representarse la novedad radical e imprevisible. No me refiero sólo a los filósofos que creen en un encadenamiento tan riguroso de los fenómenos y sucesos, que los efectos deben seguirse necesariamente de las causas; pues ésos se imaginan que lo porvenir se da en lo presente, que es teóricamente visible y que nada de nuevo agregará por consiguiente. Me refiero también a los que, en escaso número, han creído en el libre albedrío, reduciéndolo a una simple «elección» entre dos o varios partidos, como si esos partidos fueran «posibles» trazados de antemano, y como si la voluntad se limitara a «realizar» uno de ellos. Ellos también admiten, aunque sin darse cuenta, que todo es dado. No tienen idea alguna, a lo que parece, de una acción enteramente nueva (al menos por adentro) que no fuera preexistente, ni siquiera en forma de posible, a su realización. Y con todo, esa es la verdadera acción libre. Pero para percibirla en cuanto tal, como tam-

bién para figurarse una creación cualquiera, novedad o imprevisibilidad, hay que situarse en la duración pura.

Tratad, en efecto, de representaros hoy la acción que ejecutaréis mañana, aun sabiendo lo que vais a hacer. Vuestra imaginación evoca tal vez el movimiento por ejecutar; pero de lo que pensaréis y probaréis al ejecutarlo nada podéis saber hoy, pues vuestro estado de alma comprenderá en sí mañana toda la vida que habréis vivido hasta entonces, más lo que agregue ese momento particular. Para colmar este estado de antemano con el contenido que deba tener, necesitaríais cabalmente el tiempo que separa a hoy de mañana, pues no conseguiríais mermar ni de un solo instante la vida psicológica sin modificar su contenido. ¿Podríais acortar, sin desnaturalizarla, la duración de una melodía? La vida interior es esa melodía misma. Por tanto, aun suponiendo que sepáis lo que vais a hacer mañana, no prevéis de vuestra acción más que la configuración externa; todo esfuerzo por imaginaros por adelantado su interior ocuparía una dirección, que de prórroga en prórroga, os llevaría hasta el momento en que el acto se ejecute y en que ya no sea el caso de preverlo. Y si esto es así, ¿qué sería, si la acción fuera verdaderamente libre, esto es, creada de planta, tanto en su diseño externo como en su coloración interna, en el momento en que se realice?

Media, pues, una diferencia radical entre una evolución, cuyas fases continuas se compenetran por una especie de trama interna, y un desenvolvimiento cuyas distintas partes se yuxtaponen. El abanico que se abre, aunque se le abriera más aprisa y hasta instantáneamente, mostraría siempre el mismo encaje dibujado en su campo de seda. Mientras una evolución real, por poco que se la acelere o se la retarde, se modifica enteramente en su interior, su aceleramiento o su retraso constituyen cabalmente esa modificación interna. Su contenido forma una sola cosa con su duración.

Verdad es que, al lado de las conciencias que viven esta duración incercenable e inextensible, existen sistemas materiales sobre los cuales el tiempo no hace otra cosa que resbalar. Los fenómenos que en ellos se suceden puede decirse, realmente, que son el despliegue de un abanico, o mejor, el desarrollo de una cinta cinematográfica; que como calculables de antemano, preexistirían, bajo la forma de posibles, a su realización. Tales son los sistemas que estudian la astronomía, la física y la química. El universo material, en su conjunto, ¿forma de veras un sistema de ese género? Cuando así lo supone nuestra conciencia, entiende sencillamente por eso que prescindirá, en el universo, de todo lo que es calculable. Pero el filósofo, que no ha de prescindir de nada, tiene que comprobar por fuerza que los estados de nuestro mundo

material son contemporáneos de la historia de nuestra conciencia. Y como ésta dura, menester es que aquéllos se enlacen de algún modo con la duración real. En teoría, la cinta, en que aparecen los estados sucesivos de un sistema completamente calculable, podría desarrollarse a una velocidad cualquiera sin que nada cambiase; pero en realidad, esta velocidad se halla determinada, pues el desarrollo de la cinta corresponde a cierta duración de nuestra vida interior, a ésa y a ninguna otra. Por tanto, la cinta que se desarrolla se halla verdaderamente enlazada con la conciencia que dura, y que regula su movimiento. Cuando uno quiere tomarse un vaso de agua azucarada, dijimos en cierta ocasión, es forzoso esperar a que el azúcar se disuelva; esta precisión de esperar constituye el hecho significativo; y expresa que, si es cierto que en el universo pueden recortarse ciertos sistemas para los cuales el tiempo es sólo una abstracción, el universo en sí es cosa muy distinta. Que si alcanzáramos a abarcarlo de una ojeada, como es inorgánico pero entretejido de seres organizados, lo veríamos tomar incesantes formas tan nuevas, tan originales, tan imprevisibles, como nuestros estados de conciencia.

Pero se nos hace tan costoso distinguir entre la sucesión, en la duración verdadera, y la yuxtaposición, en el tiempo espacial, entre una evolución y un desenrollamiento; entre la novedad radical y un reajuste de lo preexistente; por fin, entre la creación y la simple elección, que no será nunca demasiado esclarecer esta distinción por otros de sus aspectos. Sentaremos, pues, que en la duración, mirada como una evolución creadora, hay perpetua creación de posibilidad y no sólo de realidad. No faltará quien se resista a admitirlo, porque pensará que un acontecimiento no se habría cumplido, si no hubiera podido cumplirse; de suerte que, antes de ser real, ha debido ser posible. Pero mirémoslo más de cerca, y veremos que «posibilidad» significa dos cosas muy distintas, y que las más de las veces oscilamos entre una y otra, jugando involuntariamente con el sentido de las palabras. Cuando un músico compone una sinfonía, ¿su obra era posible antes de ser real? Indudable; si por ello se entiende que no existían obstáculos insuperables para su realización. Pero de este significado totalmente negativo de la palabra, se pasa sin darse cuenta a un significado positivo; se supone que toda cosa que se produce hubiera podido ser conocida de antemano por algún espíritu lo bastante bien informado, y que por tanto preexistía, bajo forma de idea, a su realización; concepción absurda en el caso de una obra de arte, pues desde el momento en que el músico tiene la idea precisa y completa de la sinfonía, su sinfonía está ya hecha. La sinfonía no residía, en calidad de posible, antes de ser real, ni en el pensa-

miento del artista, ni, con mayor motivo, en otro pensamiento comparable al nuestro, aunque fuera impersonal o simplemente virtual. Pero, ¿no podría decirse otro tanto de un estado cualquiera del universo, tomado en conjunto con sus seres conscientes y vivientes? ¿No estaría acaso tan colmado de novedad, de imprevisibilidad radical, como la sinfonía del más grande de los maestros?

Persiste con todo la convicción de que, por más que no haya sido concebido antes de producirse, lo *podría haber sido*, y que en este sentido figura desde toda la eternidad, en estado posible, en alguna inteligencia real o virtual. Ahondando en esta ilusión, se verá que radica en la esencia misma de nuestro entendimiento. Las cosas y los acontecimientos se producen en momentos determinados; el juicio que comprueba la aparición de la cosa o del acontecimiento, sólo viene después de ellos; tiene su fecha. Pero esta fecha se borra bien pronto, en virtud del principio, arraigado en nuestra inteligencia, de que toda verdad es eterna. Si el juicio es verdadero al presente, debe haberlo sido siempre, a nuestro parecer. Por más que no estuviera aún formulado, se ponía él mismo de derecho, antes de ser puesto de hecho. De este modo, a toda afirmación verdadera le atribuímos un efecto retroactivo; o más bien, le imprimimos un movimiento retrógrado. ¡Como si un juicio hubiera podido preexistir a los términos que lo constituyen! ¡Como si estos términos no dataran de la aparición de los objetos que representan! ¡Como si la cosa y la idea de la cosa, su realidad y su posibilidad, no hubieran sido creadas a la vez, cuando se trata de una forma verdaderamente nueva, inventada por el arte o la naturaleza!

Innumerables son las consecuencias de esta ilusión (1). Nuestra apreciación de los hombres y de los acontecimientos está impregnada toda entera de la creencia en el valor retrospectivo del juicio verdadero, en un movimiento retrógrado que la verdad, una vez asentada, ejecutaría automáticamente en el tiempo. Por el solo hecho de cumplirse, la realidad proyecta, detrás de sí, su sombra en lo pasado indefinidamente remoto; y así parece haber preexistido, bajo forma de posible, a su propia realización. De ahí procede un error que vicia nuestra concepción de lo pasado; de ahí, la pretensión de anticipar en toda ocasión el porvenir. Nos preguntamos, por ejemplo, lo que serán el arte, la literatura, la civilización

(1) En torno de estas consecuencias, y más en general, sobre la creencia en el *valor retrospectivo* del juicio verdadero, y acerca del *movimiento retrógrado de la verdad*, nos explayamos ampliamente en conferencias dictadas en la Columbia University (Nueva York), en enero-febrero de 1913. Nos limitamos aquí a breves indicaciones.

de mañana; nos figuramos a bulto la curva de la evolución de las sociedades; y llegamos hasta predecir por menudo los acontecimientos. Verdad es que podremos relacionar la realidad, una vez cumplida, con los acontecimientos que la han precedido y con las circunstancias en que se ha producido; pero una realidad totalmente distinta (aunque no *cualquiera*, es cierto) se hubiera también relacionado con las mismas circunstancias y con los mismos acontecimientos, tomados por otro aspecto. ¿Se nos dirá, entonces, que, examinando *todos* los aspectos del presente para prolongarlo en todas las direcciones, se conseguirían desde ahora todos los posibles, de entre los cuales el porvenir elegiría, suponiendo que él elija? Pero, ante todo, estas mismas prolongaciones podrán ser adiciones de cualidades nuevas, creadas de planta, absolutamente imprevisibles; y además, un *aspecto* del presente no existe como *aspecto* sino después que nuestra imaginación lo ha aislado, practicando de este modo un recorte de cierta forma en el conjunto de las circunstancias actuales; ¿cómo entonces podrían existir *todos los aspectos* del presente, antes de ser creadas por los acontecimientos ulteriores las formas originales de los recortes que en ellas pueda practicar la atención? Estos aspectos sólo retrospectivamente pertenecen a lo presente de otro tiempo, es decir, a lo pasado; y no tenían más realidad en ese presente, cuando todavía era presente, que la que tienen en nuestro presente actual las sinfonías de los músicos futuros. Tomemos un ejemplo de los más sencillos: Resulta hoy cosa bien hacedera relacionar el romanticismo del siglo XIX con lo que había ya de romántico entre los clásicos. Pero el aspecto romántico del clasicismo no se ha puesto de realce sino por obra retroactiva del romanticismo mismo, una vez aparecido. De no haber nacido un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Víctor Hugo, no sólo no se habría notado, sino que *ni habría realmente existido romanticismo* en los clásicos antiguos, pues este romanticismo de los clásicos sólo tiene realidad por el recorte de cierto aspecto en su obra, y el recorte, con su forma particular, no tenía más realidad en la literatura clásica, antes de la aparición del romanticismo, que la que tiene, en la nube que pasa, el contorno caprichoso que en ella percibe un artista, manejando la masa amorfa a gusto de su fantasía. El romanticismo ha obrado retroactivamente en el clasicismo, como el contorno del artista en la nube. Retroactivamente ha creado su propia prefiguración en lo pasado, y una explicación de sí mismo por sus antecedentes.

Es decir que se necesita una afortunada casualidad, una suerte excepcional para que podamos advertir con acierto en la realidad presente lo que en ella haya de importante para el historiador del porvenir. Cuando ese historiador es-

tudie nuestro propio presente, buscará en él ante todo la explicación de su propio presente, y en particular de lo que su propio presente contenga de novedad. Pero de esta novedad, si ha de ser una creación, no podemos tener hoy idea alguna. Y ¿cómo podrá esta novedad servirnos hoy de pauta para elegir de entre los hechos los que sea del caso registrar, o mejor dicho, para fabricar hechos recortando la realidad presente según esa indicación? El acontecimiento capital de los tiempos modernos es el advenimiento de la democracia. No cabe dudar que nos hallamos con indicios precursores de ella en lo pasado tal cual lo han descrito los contemporáneos; pero ni aun los más interesantes indicios habrían sido advertidos por ellos de haber sabido que la humanidad había tomado ese rumbo; ahora bien, este rumbo del trayecto no se hallaba entonces más indicado que cualquiera otro, o más bien, no existía aún, por haber sido creado por el trayecto mismo, es decir, por el movimiento hacia adelante de los hombres que progresivamente concibieron y realizaron la democracia. Las señales precursoras no son, por lo tanto, a nuestros ojos, señales, sino porque conocemos ya lo transcurrido, porque el transcurso ya se ha realizado. Ni el recorrido ni su rumbo, ni por consiguiente, su término estaban resueltos cuando esos hechos se produjeron; luego esos hechos no constituían aún señales. Decíamos que los hechos más importantes a este respecto los hubieran podido pasar por alto los contemporáneos. Pero lo cierto es que la mayor parte de esos hechos no existían aún en aquella época como hechos; existirían retrospectivamente para nosotros si pudiéramos ahora hacer revivir íntegramente la época, y pasear por el bloque indiviso de la realidad de entonces el haz luminoso de forma peculiar a que llamamos la idea democrática: las porciones así iluminadas, así recortadas en el todo, conforme a los contornos tan originales y tan imprevisibles como el diseño de un gran maestro, formarían los hechos preparatorios de la democracia. En suma, para transmitir a nuestros descendientes la explicación, por medio de sus antecedentes, del acontecimiento esencial de su tiempo, sería necesario que este acontecimiento estuviera ya figurado ante nuestros ojos y que no tuviera duración real. A las generaciones futuras les transmitimos lo que nos interesa, lo que nuestra atención considera, y hasta diseña, a la luz de nuestra evolución pasada, pero no lo que el porvenir habrá de hacer interesante para ellas, mediante la creación de un interés nuevo, mediante un rumbo nuevo impreso a su atención. Y para terminar y expresarlo en otros términos, los orígenes históricos de lo presente, en lo que éste tiene de más importante, no hubiera sido posible elucidarlos completamente, pues no se los hubiera reconstruído en su integridad a no ser que lo pasado hubiera

podido ser expresado por los contemporáneos en función de un porvenir indeterminado, que por eso mismo era imprevisible.

Supongamos un color como el anaranjado (1). Siendo que, además de él, conocemos el rojo y el amarillo, podemos considerar el anaranjado como amarillo en un sentido y como rojo en otro sentido, y decir que es un compuesto de amarillo y de rojo. Pero suponed que, existiendo el anaranjado tal cual es, no hubieran aparecido en el mundo todavía ni el amarillo ni el rojo; ¿sería en ese caso el anaranjado un compuesto de esos dos colores? Evidentemente que no. La sensación de lo rojo y la sensación de lo amarillo, implicando todo un mecanismo nervioso y cerebral, al par que ciertas disposiciones especiales de la conciencia, son creaciones de la vida, que si se han producido, bien pudieron no haberse producido; y si no hubieran existido jamás, ni en nuestro planeta ni en otro alguno, seres capaces de experimentar estas dos sensaciones, la sensación de lo anaranjado hubiera sido una sensación simple; y no habrían figurado jamás ni como componentes ni como aspectos, las sensaciones de lo amarillo ni de lo rojo. Admito que nuestra lógica habitual protesta, diciendo: «Desde el momento en que las sensaciones de lo rojo y de lo amarillo entran hoy en la composición de la de lo anaranjado, entraron siempre, pues aun si en un tiempo alguna de las dos no hubiera existido efectivamente, existían virtualmente.» Pero esto es debido a que nuestra lógica habitual es una lógica de retrospección. No puede dejar de proyectar en lo pasado, en forma de posibilidades o virtualidades, las realidades actuales, de suerte que lo que a sus ojos es compuesto ahora, hubo de serlo siempre. No admite que un estado simple pueda, sin dejar de ser lo que es, convertirse en un estado compuesto únicamente porque la evolución habrá creado nuevos puntos de vista desde donde considerarlo, y por eso mismo, creado también múltiples elementos en los cuales analizarlo idealmente. No puede darse por convencida de que, si esos elementos no hubieran surgido como realidades, no hubieran existido antes como posibilidades, no siendo la posibilidad nunca otra cosa (salvo el caso en que esta cosa sea un acomodo completamente mecánico de elementos preexistentes), que el espejismo de la realidad apenas aparecida, en lo pasado indefinido. Y si proyecta en lo pasado, bajo forma de posible, lo que surge de real en lo presente, es cabalmente porque se niega a admitir que surja algo, que se cree algo, que el tiempo sea eficiente. En las

(1) El presente estudio se escribió antes de nuestra obra *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, en que desarrollamos la misma comparación.

formas y en las cualidades nuevas ella no ve más que reajustes de lo antiguo, nada de absolutamente nuevo. Toda multiplicidad se resuelve para ella en un número indefinido de unidades. No acepta la idea de una multiplicidad indistinta y hasta indivisa, puramente intensiva o cualitativa, que sin dejar de ser lo que es, abarque un número indefinidamente creciente de elementos, a medida que van apareciendo en el mundo nuevos puntos de mira desde donde considerarla. No pretendemos por cierto que se renuncie a esta lógica, ni que nos rebelemos contra ella; lo que pretendemos es que se amplíe, que se flexibilice, que se adapte a una duración en que la novedad retoña sin cesar y en que la evolución resulta creadora.

* * *

Este fué el rumbo preferido que emprendimos; muchos otros se nos abrían por delante de nosotros y en torno nuestro, partiendo del centro en que nos habíamos situado para sorprender la duración pura. Pero nos atuvimos a éste, porque habíamos elegido de antemano, para someter a prueba nuestro método, el problema de la libertad. Al abordar este problema nos colocábamos en el flujo mismo de la vida interior, de la cual se nos ocurrió que la filosofía no retiene, las más de las veces, sino la congelación superficial. Pero, tanto el novelista como el moralista, ¿no se habían adelantado, por este mismo camino, más allá que el filósofo? Bien puede ser; pero si habían roto la valla, lo habían hecho sólo en parte y presionados por la necesidad; ninguno de ellos se había aventurado a emprender metódicamente «la conquista del tiempo perdido». Sea de esto lo que fuere, sólo dimos en nuestra primera obra ciertas indicaciones a este respecto, y nos ceñimos en la segunda a breves alusiones, al comparar el plan de la acción — en que lo pasado se contrae en lo presente — al plan del sueño, en que se despliega, indivisible e indestructible la totalidad de lo pasado. Pero si correspondía a la literatura, basada en ejemplos individuales, emprender de este modo el estudio del alma en lo concreto, el deber de la filosofía nos pareció ser el de asentar en este caso las condiciones generales de la observación directa, inmediata, por sí misma. Esta observación interna se halla falseada por los hábitos contraídos. La principal alteración es, sin duda, la que ha creado el problema de la libertad — pseudo problema nacido de una confusión de la duración con la extensión. Otros varios parecían tener el mismo origen: como el de suponer numerables nuestros estados de alma: atribuir a algunos de ellos, así disociados, una intensidad mensurable; creer que a cada uno de ellos pueden substituírse palabras que los de-

signen y que desde ese momento los disfracen; atribuírles, por tanto, la fijeza, la discontinuidad, la generalidad de las palabras mismas. Era preciso apoderarse de esta envoltura y desgarrarla. Pero no es dado apoderarse de ella sin antes considerar su figura y su estructura, sin comprender antes también su destino. Su naturaleza es espacial, y su utilidad es social. Las causas verdaderas de la relatividad de nuestro conocimiento son, pues, en este caso la espacialidad, y en este sentido peculiar, la sociabilidad. Descorriendo este velo que se interpone, volvemos a lo inmediato y palpamos lo absoluto.

De estas primeras reflexiones se derivaron conclusiones que, afortunadamente, han llegado a ser vulgares, pero que entonces parecieron temerarias. Conclusiones que exigían a la psicología romper con el asociacionismo, entonces generalmente admitido, si no como doctrina, al menos como método: y que exigían, además, otra ruptura que por entonces sólo podíamos entrever. Al lado del asociacionismo, existía el kantismo, cuyo influjo, combinado a veces con el primero, era no menos poderoso ni menos general. Los que repudiaban el positivismo de un Comte o el agnosticismo de un Spencer no osaban llegar hasta poner en duda la concepción kantiana de la relatividad del conocimiento. Se decían: Kant dejó establecido que nuestro pensamiento se ejerce sobre una materia desparramada por anticipado en el Espacio y en el Tiempo, y especialmente preparada para el hombre; la «cosa en sí» se nos escurre; para alcanzarla necesitaríamos una facultad intuitiva de que carecemos. En cambio, de nuestro análisis resultaba que una parte al menos de la realidad, nuestra propia persona, puede entenderse en su pureza natural. En este terreno, ya no han sido los materiales de nuestro conocimiento creados, triturados y deformados por obra de no sé qué genio maligno, que hubiera arrojado después en un recipiente artificial, como el de nuestra conciencia, un polvillo psicológico. Nuestra persona se nos revela tal cual es «en sí», desde el instante en que nos desprendemos de los hábitos contraídos para nuestra mayor comodidad. ¿Pero no ocurrirá lo mismo con otras realidades y hasta tal vez con todas? La «relatividad del conocimiento» que impedía el auge de la metafísica ¿era realmente original y esencial? ¿No sería más bien accidental y adquirida? ¿No provendría simplemente de que la inteligencia ha contraído hábitos necesarios a la vida práctica? Esos hábitos transportados al dominio de la especulación, nos ponen en presencia de una realidad deformada o reformada, y en todo caso, retocada; pero este retoque no nos ha sido impuesto por necesidad; proviene de nosotros; lo que nosotros hemos hecho podemos deshacerlo; y entonces podremos entrar en contacto

directo con la realidad. En consecuencia, no sólo desechamos una teoría filosófica, como es el asociacionismo, sino, y por análogas razones, toda una filosofía general, como es el kantismo, y todo lo que se le parece. Tanto una como otra, entonces casi universalmente aceptadas en sus rasgos generales, se nos antojaron rémoras que entorpecían la marcha de la filosofía y de la psicología.

Pero no bastaba apartar el obstáculo; era preciso ponerse en marcha. Con este propósito, emprendimos el estudio de las funciones psicológicas, luego, de la relación psico-fisiológica, y por fin, de la vida en general, yendo siempre tras la visión directa, suprimiendo así problemas no concernientes a las cosas mismas, sino a su traducción en conceptos artificiales. No describiremos aquí la historia cuyo primer resultado sería mostrar la extremada complicación de un método tan sencillo en apariencia; de ello hablaremos, aunque brevemente, en el próximo capítulo. Pero ya que hemos comenzado por decir que habíamos intentado ante todo ser precisos, acabaremos diciendo que la precisión sólo podía lograrse, a nuestro modo de ver, mediante un método distinto.

Pues la imprecisión consiste ordinariamente, en la inclusión de una cosa en un género demasiado vasto; cosas y géneros que, por otra parte, corresponden a palabras que preexistían. Pero si se empieza por descartar los conceptos ya hechos, si se da una visión directa de lo real, si, por fin, se subdivide esta realidad tomando en cuenta sus articulaciones, los nuevos conceptos que será preciso formar naturalmente para expresarse, resultarán cortados a la medida justa del objeto; la imprecisión sólo podrá provenir de su extensión a otros objetos que podrían igualmente abarcar en su generalidad, pero que deberán estudiarse en sí mismos, prescindiendo de estos conceptos, cuando a su vez se trate de conocerlos.

II

INTRODUCCION — (Segunda Parte)

DEL PLANTEAMIENTO DE LOS PROBLEMAS

Duración e intuición.—Naturaleza de la conciencia intuitiva — En qué sentido es clara.—Dos especies de claridad.—La inteligencia.—Valor del conocimiento intelectual.—Abstracciones y metáforas.—La metafísica y la ciencia.—Cómo podrán auxiliarse.—Del misticismo.— — De la independencia del espíritu.—¿Hay que aceptar los «términos» de los problemas?.—La filosofía de ciudad.—Las ideas generales.—Los verdaderos y los falsos problemas.—El criticismo kantiano y las teorías del conocimiento.—La ilusión «intelectualista». — Métodos de enseñanza.—El Homo Loquax.—*El filósofo, el sabio y el «hombre inteligente».*

Las mencionadas consideraciones acerca de la duración nos parecieron decisivas. Y, paso a paso, nos llevaron a erigir la intuición en método filosófico. Largo tiempo titubeamos por lo demás, ante la palabra «intuición». De todos los términos que designan una manera de conocimiento, es con todo el más apropiado, si bien no deja de prestarse a confusiones. Pues, habiendo recurrido ya a la intuición un Schelling, un Schopenhauer y otros, y habiendo más o menos puesto en contraste la intuición con la conciencia, bien podía creerse que aplicábamos el mismo método. ¡Como si su intuición no fuera una búsqueda inmediata de lo eterno! ¡Como si por nuestra parte, en cambio, no se tratara de dar ante todo con la verdadera duración! Son numerosos los filósofos que se sintieron impotentes para alcanzar al fondo del espíritu con su pensamiento conceptual. Numerosos son, por consiguiente, los que hablaron de una facultad supra-intelectual de intuición. Pero, como estaban creídos que la inteligencia operaba en el tiempo, dedujeron que sobrepasar la conciencia consistía en salirse del tiempo. No repararon en que el tiempo intelectualizado es espacio; que la inteligencia actúa

sobre un fantasma de la duración, no sobre la duración misma; que la eliminación del tiempo es el acto habitual, normal, vulgar de nuestro entendimiento; que la relatividad de nuestro conocimiento del espíritu procede, precisamente, de ahí; y que, por tanto, para pasar de la intelección a la visión, de lo relativo a lo absoluto, no hay que salirse del tiempo (¡harto nos hemos salido de él!); que por lo contrario, hace falta situarse en la duración y sorprender la realidad en la movilidad que es su esencia. Una intuición que pretenda de un salto transportarse a lo eterno, peca de intelectual, pues a los conceptos suministrados por la inteligencia substituye sencillamente un concepto único que los resume todos, y que es, por consiguiente, siempre el mismo, sea cual fuere el nombre con que se le designe: Substancia, Yo, Idea, Voluntad. La filosofía así entendida, panteísta por necesidad, hallará asunto fácil explicar deductivamente todas las cosas, pues se habrá dado de antemano a sí misma, en un principio que es concepto de conceptos, todo lo real y todo lo posible. Pero esta explicación será vaga e hipotética, esta unidad será artificial, y esta filosofía sería, igualmente, aplicable a un mundo muy distinto. ¡Cuánto más instructiva no sería una metafísica verdaderamente intuitiva, que siguiera las ondulaciones de lo real! No abarcaría ya de una sola ojeada la totalidad de las cosas, sino que de cada una de ellas nos daría una explicación acomodada a ella, exacta y exclusivamente. No empezaría por definir o describir la unidad sistemática del mundo, pues ¿quién sabe si el mundo es efectivamente uno? La experiencia sólo podrá decírnoslo, y si la unidad existe, aparecerá al cabo de la investigación como un resultado; darla por sentada como un principio al empezar, es imposible. Por lo demás, esta unidad será una unidad rica y plena, unidad de una continuidad, unidad de nuestra realidad, y no esa unidad abstracta y vacía, brotada de una suprema generalización, que bien pudiera ser la de un mundo cualquiera. Claro está que entonces la filosofía exigirá un esfuerzo renovado para cada nuevo problema; no se deducirán unas de otras geométricamente las soluciones; no se conseguirá una verdad importante por la prolongación de una verdad ya adquirida; y habrá que renunciar a encerrar virtualmente en un principio la ciencia universal.

La intuición de que hablamos se refiere ante todo a la duración interior; intuye una sucesión que no es sucesión, que no es yuxtaposición; un crecimiento por dentro, la prolongación ininterrumpida de lo pasado en un presente que empalma con lo porvenir; es la visión directa del espíritu por el espíritu. Nada de interpuesto, nada de refracción a través del prisma cuyo primer haz es espacio y cuyo segundo haz es lenguaje. En vez de estados contiguos a estados, que vienen

a trocarse en palabras seguidas de palabras, la continuidad indivisible, y por ende, substancial del fluir de la vida interior. Intuición significa, pues, ante todo, conciencia, pero conciencia inmediata, visión que apenas se diferencia del objeto visto, conocimiento que es contacto y hasta coincidencia. Es, además, conciencia que se dilata, que gravita en el borde de un inconsciente que cede y se recobra; que a través de rápidas alternativas de obscuridad y de luz, nos lleva a comprobar que lo inconsciente late; que afirma contra la lógica estricta que, por muy consciente que sea la psicología, hay que contar, sin embargo, con un inconsciente psicológico. Pero, ¿no alcanza más allá la intuición? ¿Sólo es intuición de nosotros mismos? Entre nuestra conciencia y las demás conciencias existe una separación menos terminante que entre nuestro cuerpo y los demás cuerpos, pues es el espacio el que establece las divisiones perentorias. La simpatía y la antipatía irreflexivas que a veces resultan tan atinadas, son una prueba de la interpenetración posible de las conciencias humanas; de que existen fenómenos de endósmosis psicológica. La intuición nos introduce en la conciencia en general. Pero, ¿no simpatizamos más que con conciencias? Si todo ser viviente nace, se desarrolla y muere, si la vida es una evolución y si la duración es en ella una realidad ¿no existe, acaso, también, una intuición de lo vital y, por consiguiente, una metafísica de la vida que prolongue la ciencia de lo viviente? La ciencia, por supuesto, nos irá describiendo cada día mejor la físico-química de la materia organizada; pero la causa íntima de la organización, de la que estamos convencidos de que no encaja ni en el marco del puro mecanismo ni en el de la finalidad propiamente dicha, de que no es ni unidad pura ni multiplicidad distinta, la que por fin nuestro entendimiento tendrá que caracterizar siempre por simples negaciones, ¿no la alcanzaríamos, tal vez, sorprendiendo por medio de la conciencia el impulso de vida que hay en nosotros mismos? Vayamos aún más allá. Allende la organización, se nos ofrece la materia inorgánica, evidentemente como descomponible en sistemas sobre los que resbala el tiempo sin permearlo, sistemas que dependen de la ciencia y a los que se aplica el entendimiento. Pero el universo material en su conjunto, no sólo *es reclamado* por nuestra conciencia, sino que también él la reclama. O el universo dura o es solidario de nuestra duración. Tanto si se relaciona con el espíritu por sus orígenes como por su función, en ambos casos depende de la intuición en todo aquello que encierra de mutación y de movimiento reales. Creemos, precisamente, que una visión de este género fué la que sugirió a la ciencia la idea de diferencial o más bien de fluxión, idea que de metafísica en sus comienzos se fué trocando en científica, a medida que se fué

haciendo más exacta, o lo que es lo mismo, expresable en términos estáticos. En suma, la mutación pura, la duración real, o es cosa espiritual o empapada en espiritualidad. La intuición es lo que atañe al espíritu, a la duración, a la mutación pura. Siendo el espíritu su dominio propio, aspira a sorprender en las cosas, aun en las mismas materiales, lo que participan de la espiritualidad, — casi nos atreveríamos a decir, de la divinidad, si no supiéramos todo lo que de humano se mezcla en nuestra conciencia, aun depurada y espiritualizada. Esta misma mezcolanza de humanidad es cabalmente lo que hace que el esfuerzo de intuición pueda realizarse a distintas alturas, en puntos distintos, y producir en las diversas filosofías resultados que no coinciden entre sí, aunque no sean del todo irreconciliables.

No se nos exija una definición simple y geométrica de la intuición. Bástenos indicar que tomamos la palabra en acepciones que no se desprenden matemáticamente unas de otras. Un eminente filósofo danés ha señalado cuatro. Por nuestra parte las hallaríamos más numerosas (1). De lo no abstracto ni convencional, sino real y concreto, y con mayor razón, de lo que no es reconstituíble con componentes conocidos, de una cosa que no haya sido recortada en el todo de la realidad por el entendimiento, ni por el sentido común, ni por el lenguaje, no se puede dar una idea sino tomando de ella múltiples vistas, complementarias y no equivalentes. ¡Guárdenos Dios de comparar lo grande con lo pequeño, nuestros esfuerzos con los de los maestros! Pero la variedad de funciones y aspectos de la intuición, tal como la describimos, resulta poca cosa al lado de la multiplicidad de significados que tienen en Spinoza los términos «esencia», y «existencia» y en Aristóteles los de «forma», «potencia», «acto»..., etc. Recorred los sentidos de la palabra «*eidos*» en el *Index Aristotelicus*, y veréis lo que entre sí difieren. Y hasta si se consideran dos términos lo bastante distantes uno de otro, parecen excluirse; y si no se excluyen es porque la cadena de los intermediarios los enlaza entre sí. Mientras, al hacer el esfuerzo necesario para abarcar el conjunto, se advierte que uno se halla en presencia de lo real, y no ante una esencia matemática que pudiera caber en una fórmula simple.

Existe, sin embargo, un sentido fundamental, y es que pensar intuitivamente es pensar en duración. La inteligencia parte ordinariamente de lo inmóvil, y bien o mal, reconstruye el movimiento con inmovilidades yuxtapuestas. La intuición parte del movimiento; lo siente, o mejor dicho, lo

(1) Sin incluir por eso en este número, tal cual, las cuatro acepciones que él creyó percibir. Aludimos aquí a *Harald Höffding*.

percibe como la realidad misma, y sólo ve en la inmovilidad un momento abstracto, instantánea tomada por nuestro espíritu de una movilidad. La inteligencia se propone a sí misma ordinariamente cosas, entendiendo por cosas lo estable, y hace de la mutación un accidente agregado a ellas. Para la intuición lo esencial es la mutación; en cuanto a la cosa, tal como la inteligencia la entiende, es un corte practicado en medio del devenir, y erigido por nuestro espíritu en sustituto del conjunto. El pensamiento se representa ordinariamente lo nuevo, como un nuevo reajuste de elementos preexistentes; para ella nada se pierde, nada se crea. La intuición, aferrada a una duración que va en aumento, percibe en ella una continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad; advierte, sabe que el espíritu saca de sí mismo más de lo que tiene, que la espiritualidad consiste cabalmente en esto, y que la realidad impregnada de espíritu es creación. La labor habitual del pensamiento es cómoda, y se prolonga por el tiempo que se quiera; la intuición es penosa y dura poco. Tanto en la intelección como en la intuición el pensamiento se sirve siempre del lenguaje; y la intuición, como todo pensamiento, acaba por encerrarse en conceptos: duración, multiplicidad cualitativa, o heterogénea, inconsciente — y hasta diferencial, si se toma la noción tal cual era desde un principio. Pero el concepto de origen intelectual resulta inmediatamente claro, al menos para un espíritu capaz de un esfuerzo suficiente, mientras que la idea nacida de una intuición empieza por ser oscura, sea cual fuere la penetración de nuestro pensamiento. Y es que existen dos géneros de claridades.

Una idea nueva puede ser clara porque nos ofrece, simplemente dispuestas en un orden nuevo, ideas elementales que ya poseíamos. Nuestra inteligencia, no encontrando en lo nuevo más que lo antiguo, se siente en un terreno conocido, está a sus anchas, y «comprende». Esa es la claridad que deseamos, de la que andamos en busca y de la que guardamos gratitud a quien nos la proporciona. Existe otra claridad que nos subyuga, pero que sólo se impone a la larga; es la de una idea radicalmente nueva y absolutamente simple, que aprisiona más o menos una intuición. Como no podemos reconstruírla con elementos preexistentes, pues carece de elementos, y como, por otra parte, comprender sin esfuerzo consiste en recomponer lo nuevo con lo antiguo, nuestro primer impulso es declararla incomprensible. Pero aceptémosla provisionalmente, recorramos con ella los diversos departamentos de nuestra conciencia; y veremos que, a pesar de ser oscura, disipa muchas oscuridades. Por medio de ella, ciertos problemas que creíamos insolubles vienen a resolverse, o más bien, a disolverse, ya para desaparecer definitivamente,

ya para plantearse de otro modo. La mejora que haya proporcionado a estos problemas redundará a su vez en su propio beneficio: cada uno de esos problemas, siendo intelectual, le comunicará algo de su intelectualidad. Una vez intelectualizada, podrá enfocarse hacia otros problemas, que volverán a servirle, después de haberse servido de ella: ahuyentará más fácilmente las tinieblas que los rodeaban y ella a su vez se tornará más clara. Menester es, por tanto, distinguir entre las ideas que se reservan para sí mismas su luz y la hacen penetrar hasta sus más íntimos rincones y las que con su irradiación exterior iluminan toda una región del pensamiento. Estas pueden comenzar por ser interiormente oscuras; pero la luz que proyectan en torno a sí vuelve por reflexión y las penetra cada vez más profundamente; y tienen por tanto, el doble poder de iluminar lo demás e iluminarse a sí mismas. Pero es preciso darles el tiempo necesario; y el filósofo no tiene siempre paciencia para ello; ¡resulta mucho más sencillo atenerse a las nociones almacenadas en el lenguaje! Esas ideas las ha ido formando la inteligencia a medida que las ha ido necesitando: corresponden a un recorte de la realidad, conforme a las líneas que han de seguirse para obrar cómodamente en ella. Lo más frecuente es que ellas distribuyan los objetos y los hechos, según las ventajas que de ellos se puedan sacar, metiendo atropelladamente en el mismo casillero intelectual todo lo que atañe a la misma necesidad. Cuando reaccionamos idénticamente ante percepciones diferentes, creemos hallarnos ante objetos «del mismo género»; cuando reaccionamos en dos sentidos contrarios, repartimos los objetos en dos «géneros opuestos». Y de este modo, resultará claro por definición lo que se pueda resolver en generalidades así obtenidas, y oscuro lo que no se pueda reducir a ellas. Y así queda explicada la sorprendente inferioridad del punto de vista intuitivo en la controversia filosófica. Escuchemos las discusiones que se entablan entre dos filósofos, de los cuales el uno sea partidario del determinismo y el otro de la libertad; siempre parece tener razón el determinista. Bien podrá ser éste un novicio, y su adversario un hombre avezado; bien podrá el primero sostener su causa con desgana, mientras el segundo sudará sangre y agua por la suya; siempre se dirá de aquél que es sencillo, claro, acertado; y lo es con toda naturalidad y llaneza, no teniendo que hacer otra cosa que zurcir pensamientos prestados y frases hechas: ciencia, lenguaje, sentido común, inteligencia, todo se pone a su servicio. La crítica de una filosofía intuitiva resulta bien fácil, y está tan segura de tener buena acogida, que siempre constituirá una tentación para un principiante. El pesar vendrá más tarde, — a menos que no exista una incomprensión innata, y por despecho salga a relucir el

resentimiento personal hacia todo lo que no sea reductible a la letra, a todo lo que sea propiamente espíritu. Porque también en filosofía hay sus escribas y fariseos.

* * *

Según esto, tenemos asignado a la metafísica un objeto limitado, especialmente el espíritu; y un método propio, ante todo el de la intuición. De suerte que hacemos una distinción neta entre la metafísica y la ciencia; pero también les atribuímos un idéntico valor. Creemos que una y otra pueden alcanzar el fondo de la realidad. Rechazamos las tesis sostenidas por los filósofos y aceptadas por los sabios acerca de la relatividad del conocimiento y de la imposibilidad de alcanzar lo absoluto.

La ciencia positiva se orienta, en efecto, hacia la observación sensible. Esta le suministra los materiales cuya elaboración confía a la facultad de abstraer y generalizar, al juicio y al razonamiento: a la inteligencia. Nacida, en otros tiempos, de las matemáticas puras, creció por obra de la mecánica, luego de la física y la química y últimamente llegó a la biología. Su terreno primitivo, que sigue siendo su preferido, es el de la materia inerte; menos a su gusto se encuentra en el mundo organizado, en el cual sólo marcha con paso seguro apoyándose en la física y en la química; se aferra a lo que de físico-químico hay en los fenómenos vitales, más bien que a lo que en lo viviente hay de propiamente vital. Pero, cuando llega al colmo de sus apuros es cuando se remonta hasta el espíritu. No por eso queremos decir que no consiga en ese asunto adquirir ciertos conocimientos; pero esos conocimientos se vuelven tanto más vagos cuanto más se alejan de los comunes entre el espíritu y la materia. Pero, como en este terreno no se podría dar un paso fiándose, como en el terreno de la materia, de las solas fuerzas de la lógica, hay que recurrir a cada instante del «espíritu geométrico» al «espíritu de sutileza»; quedando siempre algo de metafórico en las fórmulas a que se arriba, por abstractas que sean, como si la inteligencia necesitara transportar lo psíquico a lo físico para comprenderlo y expresarlo. Por el contrario, apenas vuelve al terreno de la materia inerte, la ciencia, que procede de la pura inteligencia, se encuentra en su propia casa. Nada hay en esto de extraño. Nuestra inteligencia es la prolongación de nuestros sentidos. Antes de especular hay que vivir; y la vida exige que saquemos partido de la materia, ya sea por medio de nuestros órganos, que son nuestras herramientas naturales, ya sea por las herramientas propiamente dichas, que son nuestros órganos artificiales. Mucho antes de que existieran la filosofía y la ciencia, la tarea de la inte-

ligencia era ya la de fabricar instrumentos y conducir la acción de nuestro cuerpo sobre los cuerpos que nos rodean. La ciencia ha impulsado más y más el trabajo de la inteligencia, pero no lo ha cambiado de rumbo; a lo que tiende por encima de todo es a hacernos señores de la materia. Aun en el terreno especulativo, de lo que se preocupa es de obrar, y el valor de las teorías científicas se mide siempre por la solidez del dominio que sobre la realidad nos proporcionan. Pero ¿no debiera ser esto mismo lo que habría de inspirarnos plena confianza en la ciencia positiva y por ende en la inteligencia que es su principal instrumento? Pues si la inteligencia está hecha para utilizar la materia, la estructura de la inteligencia ha debido necesariamente modelarse sobre la estructura de la materia. Esa es al menos la hipótesis más sencilla y probable. A ella deberemos atenernos mientras no se nos demuestre que la inteligencia deforma, transforma, construye su objeto, o que no hace más que rozar su superficie, o que no entiende más que la apariencia. Ahora bien, en apoyo de esta demostración no se han invocado hasta ahora sino las dificultades insolubles en que incurre la filosofía, la contradicción en que la inteligencia puede ponerse consigo misma cuando especula sobre el conjunto de las cosas: dificultades y contradicciones en que es natural que incurramos, si estando la inteligencia efectiva y especialmente destinada al estudio de una sola parte, pretendemos, a pesar de eso, emplearla en el conocimiento del todo. Pero no se ha dicho todo con eso. Es imposible considerar el mecanismo de nuestra inteligencia, como también el progreso de nuestra ciencia, sin llegar a la conclusión de que, entre la inteligencia y la materia, existe efectivamente simetría, concordancia, correspondencia. Por un lado la materia va resolviéndose cada vez más, a los ojos del sabio, en relaciones matemáticas; y por otra, las facultades esenciales de nuestra inteligencia sólo funcionan con precisión absoluta cuando se aplican a la geometría. No cabe duda que la ciencia matemática hubiera podido tomar en sus orígenes otra forma que la que le dieron los griegos; como no cabe duda tampoco que, sea cual fuere la forma que adopte, se verá forzada al empleo de signos artificiales. Pero anterior a estas matemáticas formuladas, que encierran gran parte de convencionalismo, hay otras, virtuales o implícitas, que son naturales al espíritu humano. Si la necesidad de operar con ciertos signos hace al principio las matemáticas difíciles a muchos de nosotros, en cambio, desde el momento en que se logra vencer este obstáculo, el espíritu se mueve en este terreno con una holgura que no tiene en parte alguna, pues en él la evidencia resulta inmediata y teóricamente instantánea, existiendo el esfuerzo para comprender las más de las veces, en hecho y no en derecho; mientras que, en otro orden cual-

quiera de estudios, se necesita, para comprender, una labor de madurez del pensamiento que se mantiene en cierto modo adherente al resultado, emplea esencialmente duración y no puede, ni siquiera teóricamente, concebirse como instantáneo. En suma, podríamos creer en un distanciamiento entre la materia y la inteligencia si de la materia tomáramos sólo en cuenta las impresiones superficiales hechas sobre nuestros sentidos, y si dejáramos a nuestra inteligencia la forma vaga y ligera que tiene en sus operaciones cotidianas. Pero al reducir a la inteligencia a sus contornos precisos y al ahondar lo bastante en nuestras impresiones sensibles, para que la materia nos confíe la intimidad de su estructura, tropezamos con que las articulaciones de la inteligencia coinciden exactamente con las de la materia. No vemos, por tanto, el motivo por el cual la ciencia de la materia no había de alcanzar lo absoluto. Ella se atribuye a sí misma instintivamente este alcance, y toda creencia natural debe tenerse por verdadera, toda apariencia por realidad, mientras no quede establecido su carácter ilusorio. Toca, pues, a los que declaran relativa nuestra ciencia, a los que pretenden que nuestro conocimiento deforma o construye su objeto, el deber de la prueba. Y este deber no conseguirán realizarlo, puesto que la doctrina de la relatividad de la ciencia no puede tener cabida cuando ciencia y metafísica se hallan en su verdadero terreno, en el que nosotros las situamos (1).

---

(1) No necesitamos advertir siquiera que la relatividad de que aquí hablamos para darla por excluída de la ciencia, considerada en sus límites, o sea, para desentendernos de un error acerca del rumbo del progreso científico, nada tiene que ver con la Relatividad de Einstein.

El método einsteiniano consiste, esencialmente, en buscar a las cosas una representación matemática que sea independiente del punto de vista del observador (o más exactamente del sistema de referencia) y que constituya, por tanto, un conjunto de *relaciones absolutas*. Nada más distante de la relatividad, tal cual la entienden los filósofos, cuando tienen por relativo nuestro conocimiento del mundo exterior. La expresión «teoría de la Relatividad» ofrece el inconveniente de sugerir a los filósofos todo lo contrario de lo que con ella se quiere expresar.

No estará de más agregar, a propósito de la teoría de la Relatividad, que no cabría invocarla ni en pro ni en contra de la metafísica expuesta en nuestras diversas obras; metafísica que tiene como punto central la experiencia de la duración con la comprobación de cierto enlace entre esta duración y el espacio empleado en medirla. Para plantear un problema, el físico, sea o no relativista, toma sus medidas en un Tiempo que es el mismo nuestro, el mismo de todo el mundo. Si resuelve el problema, su solución la verificará en ese mismo Tiempo, en el Tiempo de todos. En cuanto al Tiempo amalgamado con el Espacio, cuarta dimensión de un Espacio-Tiempo, sólo tiene existencia en el intervalo entre el planteamiento del problema y su solución, o sea, en los cálculos, lo que viene a significar, en el papel. No por eso deja de tener una importancia capital la concepción relativista, en virtud de las ventajas que reporta a la física matemática. Pero la realidad de su Espacio-Tiempo es puramente matemática, y no es del caso erigirla

No dejamos de reconocer que el marco de la inteligencia tiene su cierta elasticidad, y sus contornos una cierta holgura; y que su indecisión es la que cabalmente le consiente aplicarse hasta cierto punto a las cosas del espíritu. Tanto la materia como el espíritu ofrecen un aspecto común, pues ciertas oscilaciones superficiales de la materia vienen a expresarse en nuestro espíritu, superficialmente también, en forma de sensaciones; por otro lado, el espíritu, para obrar sobre los cuerpos, debe descender, paso a paso, hasta la materia y espacializarse. De ahí se desprende que, si bien la inteligencia se orienta hacia las cosas de fuera, puede también ejercerse sobre las de dentro, con tal que no trate de ahondar demasiado en ellas.

Pero resulta poderosa la tentación de llevar al fondo del espíritu la aplicación de los procedimientos que tienen su

---

en realidad metafísica, o en realidad sin agregados, a no ser que a esta última palabra se le dé una nueva significación.

Se designa efectiva y corrientemente con este nombre aquello que proporciona o puede proporcionar la experiencia· es realidad lo comprobado o lo comprobable. Pues bien, la esencia misma del Espacio-Tiempo es el no poder percibirse. No es posible ni hallarse en él ni situarse en él, puesto que el sistema de referencia que se adopta es, por definición, un sistema inmóvil, que en este sistema Espacio y Tiempo son distintos, y que el físico que realmente exista tomando efectivamente medidas, es el que ocupa este sistema; todos los demás físicos, que se suponen adoptar otros sistemas, no son entonces más que físicos por él imaginados. Hace tiempo dedicamos una obra a la demostración de estos diversos puntos.

No podemos resumirlos en una simple nota. Pero, como la obra se ha prestado repetidas veces a malas interpretaciones, nos creemos obligados a reproducir aquí el pasaje esencial de un artículo en que dábamos la razón de esta incomprensión. Este es, en efecto, el punto que se les escapa de ordinario a los que, transportándose de la física a la metafísica, erigen en realidad, es decir, en cosa percibida o perceptible, existente antes y después del cálculo, una amalgama de Espacio y Tiempo que no existe sino en el trascurso del cálculo y que, fuera del cálculo, perdería su esencia en el instante mismo en que se tratara de comprobar su existencia.

Decíamos entonces: Habría que comenzar, en efecto, por averiguar por qué, en la hipótesis de la Relatividad, se hace imposible relacionar al mismo tiempo observadores «vivos y conscientes» con varios sistemas diversos; por qué un solo sistema — el que se adopta efectivamente como sistema de referencia — contiene físicos reales; por qué sobre todo la distinción, entre el físico real y el físico representado como real, adquiere una importancia capital en la interpretación filosófica de esta teoría, siendo que hasta aquí la filosofía no había tenido por qué preocuparse en interpretaciones de física. La razón es, sin embargo, muy sencilla.

Desde el punto de vista de la física newtoniana, por ejemplo, existe un sistema de referencia absolutamente privilegiado, un reposo absoluto y movimientos absolutos. El universo se compone, por tanto, a cada instante, de puntos materiales de los cuales los unos son inmóviles y los otros están animados de movimientos perfectamente determinados. Este universo se supone, por tanto, tener en sí mismo, en el Espacio y el Tiempo, una figura concreta que no depende del punto de vista en que el físico se sitúa; todos los físicos, sea cual fuere el sistema móvil a que pertenezcan, se trasladan con el pensamiento al sistema de referencia privilegiado y atribuyen al uni-

efecto en las cercanías de la superficie. Por poco que de ella nos dejemos llevar, vendremos a parar en una física del espíritu, calcada sobre la física de los cuerpos. Estas dos físicas juntas constituirán un sistema completo de la realidad, y es lo que da en llamarse a veces una metafísica. ¿Cómo no reparar en que la metafísica así entendida desconoce lo que el espíritu tiene de propiamente espiritual, pues no es más que una aplicación extensiva al espíritu de lo que atañe a la materia? ¿Cómo no reparar en que, para hacer posible esta aplicación, ha debido tomarse el cuadro intelectual en un estado de imprecisión que le permita abarcar los fenómenos superficiales del alma, pero que lo condene a contener menos de cerca los hechos del mundo exterior? ¿Cómo asombrarnos de que semejante metafísica, que abraza a la vez materia y espíritu, produzca la impresión de un conocimiento casi va-

---

verso la figura que en él se hallaría percibiéndolo así en lo absoluto. Sí, pues, el físico por excelencia es aquel que habita el sistema privilegiado, no hay por qué establecer una distinción radical entre este físico y los demás, puesto que los demás proceden como si se hallaran en su lugar.

Pero, en la teoría de la Relatividad, ya no hay sistema privilegiado. Todos los sistemas son equivalentes. Cualquiera de ellos puede erigirse en sistema de referencia, desde entonces inmóvil. Con relación a este sistema de referencia, todos los puntos materiales del universo vendrán a suponerse unos inmóviles y otros animados de movimientos determinados; pero eso será sólo con relación a este sistema. Cambiadlo por otro, y lo inmóvil se moverá y lo móvil se inmovilizará o cambiará de velocidad; la figura concreta del universo habrá sufrido un cambio radical. No obstante, el universo no podrá tener a vuestros ojos esas dos figuras a un tiempo mismo; el mismo punto material no puede ser imaginado por vosotros ni concebido al mismo tiempo como inmóvil y como móvil. Es preciso escoger, por lo tanto, y desde el momento en que escogéis tal o cual figura determinada, erigís en físico vivo y consciente, que realmente percibe, al físico unido al sistema de referencia, del cual el universo toma esa figura; y los demás físicos, tal como aparecen en la figura de universo así escogida, son desde entonces físicos virtuales, simplemente concebidos como físicos por el físico real. Que si a uno de ellos — en cuanto físico — le conferís una realidad, si le suponéis percibiendo, obrando, midiendo, su sistema es un sistema de referencia no ya virtual, no ya simplemente concebido como capaz de convertirse en un sistema real, sino más bien como un sistema de referencia real: es, por lo tanto, inmóvil, y os encontráis ya con otra figura nueva del mundo; y el físico real de antes ya no es más que un físico representado.

M. Langevin expresó en términos definitivos la esencia misma de la teoría de la Relatividad, cuando escribió que: «el principio de la Relatividad, en su forma restringida, como en su forma más general, no es otra cosa en el fondo, que la afirmación de la existencia de una realidad independiente de los sistemas de referencia, unos en movimiento con respecto a los otros, partiendo de los cuales observamos en ellos perspectivas cambiantes. Este universo tiene leyes a las cuales el empleo de las coordenadas permite dar una forma analítica independiente del sistema de referencia, aunque las coordenadas individuales de cada hecho dependan de él, pero que es posible expresar bajo forma intrínseca, como la geometría lo hace con el espacio, merced a la introducción de elementos invariantes y a la constitución de un lenguaje apropiado». En otros términos, el universo de la Relatividad es un universo tan real, tan independiente de nuestro espíritu, tan absoluta-

cío, y en todo caso, vago,—casi vacío por el lado del espíritu, pues del alma sólo puede retener efectivamente aspectos superficiales, y sistemáticamente vago por el lado de la materia—ya que la inteligencia del metafísico ha debido aflojar sus rodajes y soltar su mecanismo para poder trabajar indiferentemente en la superficie de la materia o en la superficie del espíritu?

La metafísica que proponemos al lado de la ciencia, es del todo diferente. Pues, reconociendo a la ciencia sus títulos para ahondar en la materia por las solas fuerzas de la inteligencia, se reserva para sí el espíritu; y en ese terreno, que es el suyo propio, quisiera desarrollar nuevas funciones del pensamiento. Todos habrán notado que resulta mucho más penoso adelantar en el conocimiento de sí mismo que en el del mundo exterior. Fuera de sí mismo, el esfuerzo por aprender es natural; se hace con creciente facilidad; se aplican reglas. Mientras que por dentro, la atención debe mantenerse en tensión, el avance se hace penoso, como si se repechara la pendiente de la naturaleza. ¿No parece, a primera vista, una cosa sorprendente? Somos interiores a nosotros mismos, y nada debiera sernos más fácil de conocer que nuestra propia personalidad. Pero no es así: en ella el espíritu reside como un extraño, mientras la materia le es familiar y se siente en dominio propio, en los dominios de la personalidad. Pero cierta ignorancia de sí mismo resulta tal vez útil a un ser que debe desparramarse al exterior para obrar; y con eso respon-

---

mente existente como el de Newton y del común de los hombres; sólo que, al paso que para el común de los hombres y hasta para el mismo Newton, este universo es un conjunto de cosas (aun si la física se limita a estudiar las relaciones entre estas cosas), el universo de Einstein no es ya más que un conjunto de relaciones. Los elementos invariantes, que en él se consideran como constitutivos de la realidad, son expresiones en que intervienen parámetros, que serán todo lo que se quiera, pero que no representarán ya ni Tiempo ni Espacio más que otra cosa cualquiera, ya que a los ojos de la ciencia lo único que existirá será la relación entre ellos, pues ya no existe ni Tiempo ni Espacio, si ya no existen cosas, si el universo ya no tiene figura. Para restablecer las cosas, y por consiguiente, el Tiempo y el Espacio, (como ocurre necesariamente cada vez que se trata de averiguar un hecho físico determinado, percibido en puntos determinados del Espacio y del Tiempo), es forzoso restituír al mundo su figura; y en ese caso se habrá ya escogido un punto de vista, y adoptado un sistema de referencia. Por ese mismo hecho, el sistema escogido se habrá convertido en el sistema central. La teoría de la Relatividad tiene por esencia cabalmente asegurarnos que la expresión matemática del mundo que hallamos desde este punto de vista arbitrariamente escogido, será idéntica — con tal que nos conformemos a las reglas que ella establece — a la que hubiéramos hallado situándonos en cualquier otro punto de vista. Si os contentáis con esta expresión, ya no existirá Tiempo. Pero si restableceís el Tiempo, restableceréis las cosas, pero al mismo tiempo habréis escogido un sistema de referencia, y al físico que a él se halle unido. No podrá haber otro por el momento, aunque pudiera haberse escogido otro muy diferente.

de a una necesidad de la vida. Nuestra acción se ejerce sobre la materia; y es tanto más eficaz cuanto más adelante se lleva el conocimiento de la materia. No cabe duda de que, para obrar bien, es muy útil pensar en lo que se va a hacer, comprender lo que se ha hecho, imaginarse lo que se podría haber hecho, y a ello nos convida la naturaleza; es uno de los rasgos que distinguen al hombre del animal, el cual se deja llevar enteramente de la impresión del momento. La naturaleza sólo nos pide de vez en cuando una ojeada a lo interior de nosotros mismos; nos damos entonces cuenta del espíritu, pero de un espíritu dispuesto a modelar la materia, amoldado de antemano a ella, presentando un no sé qué de espacial, de geométrico, de intelectual. Un conocimiento del espíritu, en lo que tiene de propiamente espiritual, nos alejaría del objeto; mientras que a él nos acercamos cada vez que estudiamos la estructura de las cosas. De suerte que la naturaleza aparta al espíritu del espíritu, y lo orienta hacia la materia. Pero por eso mismo, se ve claro cómo podremos, si nos lo proponemos, ensanchar, ahondar, intensificar indefinidamente la visión que del espíritu se nos concede. Y puesto que la insuficiencia de esta visión procede, ante todo, de que se ejerce sobre el espíritu ya «espacializado» y distribuído en casillas intelectuales, en que interviene la materia, desprendamos el espíritu del espacio en que se desparrama, de la materialidad que se propone para actuar sobre la materia, y de este modo le devolveremos a sí mismo y le sorprenderemos inmediatamente. Esta visión directa del espíritu por el espíritu es la función principal de la intuición, tal cual nosotros la comprendemos.

Por lo demás, la intuición sólo se comunicará por medio de la inteligencia. Pues, si bien es más que una idea, para transmitirse deberá, sin embargo, ir a cuestas de las ideas. Con preferencia se dirigirá a las ideas más concretas, contorneadas de una franja de imágenes; parangones y metáforas sugerirán en este caso lo que no se alcance a expresar. Esto no constituirá un rodeo, sino más bien un camino más directo hacia el objeto. Si habláramos constantemente en un lenguaje abstracto, sedicente «científico», no daríamos del espíritu más que su imitación por la materia, pues las ideas abstractas están sacadas del mundo exterior, e implican siempre una representación espacial; y sin embargo estaríamos persuadidos de haber analizado el espíritu. En este caso, las ideas abstractas por sí mismas nos inducirían a representarnos el espíritu conforme el modelo de la materia y a pensar por trasnposición, o lo que es lo mismo, en el sentido propio de la palabra, por metáfora. No nos engañemos con las apariencias: hay casos en que el lenguaje imaginado es el que habla a sabiendas en sentido recto, y el lenguaje abstracto el que ha-

bla inconscientemente en sentido figurado. Desde que nos introducimos en el mundo espiritual, la imagen, si sólo trata de sugerir, puede darnos la visión directa, mientras que el término abstracto, que es de origen espacial y pretende expresar, nos lleva muchas veces al terreno de la metáfora.

Para decirlo todo de una vez: lo que queremos es una diferencia de método; lo que no admitimos es una diferencia de valor, entre la metafísica y la ciencia. Menos modestos en lo tocante a la ciencia de lo que lo han sido la mayoría de los sabios, estamos persuadidos de que una ciencia fundada en la experiencia, tal cual la entienden los modernos, puede alcanzar la esencia de lo real. Claro está que la ciencia no abarca más que una parte de la realidad, pero llegará un día en que alcance el fondo de esta parte, y en todo caso, se irá acercando a él indefinidamente. Llena ya por tanto una mitad del programa de la antigua metafísica; y metafísica pudiera llamarse, si no prefiriera reservar para sí el nombre de ciencia. Nos queda la otra parte. Y ésta se nos figura que pertenece de derecho a una metafísica que parte igualmente de la experiencia, que está capacitada también para alcanzar lo absoluto, y a la que llamaríamos ciencia, si la ciencia no prefiriera limitarse al resto de la realidad. La metafísica no es, por tanto, ni superior a la ciencia positiva, ni camina tras de la ciencia, estudiando el mismo objeto para sacar de él un conocimiento más elevado Suponer entre ellas relaciones semejantes, como han solido hacerlo casi generalmente los filósofos, es inferir una doble ofensa a la una y a la otra: a la ciencia, porque se la condena a la relatividad; a la metafísica, porque queda reducida a un conocimiento hipotético y vago, desde el momento que se habrá reservado por fuerza para sí, y por anticipado, todo lo que de cierto y de preciso se puede saber de su objeto. Muy distinta es la relación que establecemos entre la metafísica y la ciencia. Estamos persuadidos de que ambas son, o pueden llegar a ser, igualmente precisas y ciertas; pues tanto la una como la otra actúan sobre la realidad. Pero cada una de ellas no retiene más que la mitad, de modo que indistintamente pudieran verse, en ellas, o dos subdivisiones de la ciencia, o dos partes de la metafísica, si no señalaran rumbos divergentes a la actividad del pensamiento.

Y cabalmente por encontrarse al mismo nivel, presentan puntos comunes y pueden, en estos puntos, comprobarse la una a la otra. Establecer entre la ciencia y la metafísica una diferencia de dignidad, asignarles el mismo objeto, o sea, el conjunto de las cosas, estipulando que la una las mirará desde abajo, y la otra desde lo alto, es suprimir la ayuda mutua y la comprobación recíproca: y en ese caso, la metafísica se reduce — a menos de perder todo contacto con la realidad —

a un extracto condensado o a una extensión hipotética de la ciencia. Dejémosles por el contrario sus objetos distintos: a la ciencia, la materia; y a la metafísica, el espíritu; y como el espíritu y la materia se rozan, metafísica y ciencia podrán, a lo largo de su superficie común, experimentarse la una a la otra, al par que su contacto se tornará fecundo. Los resultados obtenidos por ambas partes convergerán, puesto que la materia y el espíritu se tocan; y si es que la fusión no resulta acabada, es porque habrá algo que corregir en nuestra ciencia, o en nuestra metafísica, o en las dos a un tiempo. De este modo, la metafísica ejercerá, en su parte periférica, un saludable influjo sobre la ciencia; y en cambio, la ciencia comunicará a la metafísica hábitos de precisión que se propagarán, en ésta, de la periferia al centro. Y aunque sólo fuera porque sus extremos han de aplicarse exactamente sobre los extremos de la ciencia positiva, nuestra metafísica vendrá a ser la metafísica del mundo en que vivimos, no la de todos los mundos posibles, pues comprenderá verdaderas realidades.

Esto equivale a decir que ciencia y metafísica, difiriendo en objeto y en método, coincidirán en la experiencia: una y otra descartarán el conocimiento vago encerrado en conceptos usuales, transmitido por palabras. Pues, ¿qué es lo que, al fin y al cabo, pedimos para la metafísica, sino lo que se había ya conseguido para la ciencia? Tiempo hacía que la pretensión de reconstruir la realidad con conceptos depositados en el lenguaje, obstruía el camino de la ciencia positiva. «Alto» y «bajo», «ligero» y «pesado» ,«seco» y «húmedo» eran los elementos de que se servía para la explicación de los fenómenos de la naturaleza; se pesaban, se dosificaban, se combinaban los conceptos, y resultaba, a manera de física, una química intelectual. Apenas se desentendió de esos conceptos para mirar las cosas, la ciencia misma pareció rebelarse contra la inteligencia; el «intelectualismo» de entonces recomponía el objeto material, *a priori*, con ideas elementales. A la verdad, esta ciencia se tornó más «intelectualista» que la mala física a que venía a suceder. Y debía tornarse tal desde el momento que era verdadera, pues materia e inteligencia se hallan moldeadas la una para la otra, y en una ciencia que diseña la configuración exacta de la materia, debe encontrar necesariamente nuestra inteligencia su propia imagen. La forma matemática adoptada también por la física es, a su vez, la que mejor responde a la realidad y la que mejor satisface nuestro entendimiento. Harto menos cómoda será la posición de la verdadera metafísica; ella también empezará por desechar los conceptos hechos, ella también acudirá a la experiencia; pero la experiencia interna no hallará en parte alguna un lenguaje estrictamente adecuado, y se verá forzada a echar mano del concepto, agregándole, a

lo más, la imagen. Pero aun así, tendrá que ensanchar el concepto, flexibilizarlo, dar a entender, por medio del ribete colorido con que lo rodeará, que no contiene la experiencia toda entera. Sin embargo, no dejará de ser cierto que la metafísica habrá realizado en su propio dominio la reforma realizada por la física moderna en el suyo.

No exijamos de esta metafísica conclusiones simples, ni soluciones radicales; eso sería pedirle que siguiera atenida a una manipulación de conceptos; sería abandonarla en la región de lo puro posible. En cambio, en el terreno de la experiencia, con sus soluciones incompletas y sus conclusiones provisionales, podrá alcanzar una probabilidad creciente que al fin y al cabo equivaldrá a la certeza. Supongamos un problema planteado en los términos de la metafísica tradicional: El alma ¿sobrevive al cuerpo? Fácil es zanjar la cuestión razonando con puros conceptos. Se define el alma; se repite con Platón que es simple, que es una, y se deduce de ahí que no puede disolverse; luego, es inmortal. No puede darse cosa más clara. Sólo que la conclusión carece de valor si no se acepta la definición, o sea, la construcción, que está subordinada a esta hipótesis; que es hipotética. Pero renunciemos a construir la idea de alma, como se construye la idea de triángulo. Estudiemos los hechos. Si queda establecido por la experiencia, como estamos persuadidos, que sólo una pequeña parte de la vida consciente se halla condicionada por el cerebro, se seguirá naturalmente que la supresión del cerebro deja verosímilmente subsistir la vida consciente. Desde ahora, por tanto, el deber de probar incumbirá al que niegue la sobrevivencia más bien que al que la afirma. Sólo se tratará de una simple sobrevivencia, lo reconozco; para llegar a una más alta precisión y para atribuir a esta sobrevivencia una duración perdurable, habrá que echar mano de otras razones, sacadas en este caso de la religión. Pero, aun desde el punto de vista puramente filosófico, ya no existirán peros, sino que se afirmará categóricamente — quiero decir, sin subordinación a una hipótesis metafísica — lo que se afirma, aunque sea en carácter de probable. La primera tesis ofrecía la belleza de lo definitivo; pero se cernía en los aires, en la región de lo simple posible. La segunda es imperfecta; pero hinca sus raíces sólidas en lo real.

Una ciencia incipiente está siempre propensa a dogmatizar; pues no disponiendo sino de una experiencia reducida, no actúa tanto con hechos, como con algunas ideas simples, sugeridas o no por los hechos, que maneja por tanto deductivamente. La metafísica estaba más expuesta que ninguna otra ciencia a semejante peligro. Se necesita un arduo trabajo de escombra para despejar el camino a la experiencia interna. Cierto es que existe en cada uno de nosotros la fa-

cultad de intuición, pero existe recubierta por funciones más útiles a la vida. El antiguo metafísico operaba por tanto *a priori*, con conceptos depositados de antemano en el lenguaje, como si descendieran del cielo para revelar al espíritu una realidad suprasensible. De este modo surgió la teoría platónica de las Ideas. Esta teoría, en alas del aristotelismo y del neoplatonismo, atravesó la Edad Media; ella fué, sin saberlo a veces, la inspiradora de los filósofos modernos. Eran algunos de éstos, matemáticos propensos por hábito de espíritu, a no ver en la metafísica más que unas matemáticas más vastas que abarcan al mismo tiempo la cualidad que la cantidad. Así se explican la unidad y la simplicidad geométricas de la mayoría de las filosofías, sistemas completos de problemas definitivamente planteados, integralmente resueltos. Pero no era esta sola la razón. Es menester tener en cuenta que la metafísica moderna se propuso un objeto análogo al de la religión; y partía de un concepto de la divinidad. Tanto si propugnaba como si impugnaba el dogma, se creía en el caso de dogmatizar; y aunque basada en la sola razón, afectaba el aplomo de un teólogo que se apoya en la revelación. Podrá, a este propósito, preguntarse por qué elegía este punto de partida; pero el caso es que no estaba en situación de elegir otro. Como actuaba al margen de la experiencia, sobre conceptos puros, le era forzoso asirse de un concepto del cual pudiera deducirse todo, y en que cupiera todo; y éste era cabalmente la idea que se formaba de Dios.

Y ¿por qué se formaba esta idea de Dios? Resulta rigurosamente comprensible que Aristóteles llegara a fundir todos los conceptos en uno solo, y a sentar, como principio de explicación universal, un «Pensamiento de Pensamiento», pariente cercano de la Idea platónica del Bien; y que la filosofía moderna, continuadora de la de Aristóteles, haya emprendido un camino análogo. Lo que apenas se comprende es que se haya llamado Dios a un principio que nada tiene de común con el que la humanidad ha designado siempre con este nombre. El dios de la mitología antigua y el Dios del cristianismo no se parecen gran cosa por cierto, pero, tanto hacia el uno como hacia el otro, ascienden plegarias, pues uno y otro se preocupan del hombre; estática o dinámica, la religión tiene por fundamental este punto. Y sin embargo, resulta que la filosofía llama Dios a un Ser a quien su esencia condena a no tomar en cuenta las invocaciones humanas, como si, al abarcar teóricamente todas las cosas, fuera en realidad ciego a nuestros sufrimientos y sordo a nuestras súplicas. Ahondando en este punto, tropezaríamos con la confusión, tan natural al espíritu humano, entre una idea explicativa y un principio agente. Reduciendo las cosas a sus conceptos, encajando los conceptos unos en otros, se llega, por fin, a una

idea de ideas, por medio de la cual se pretende explicarlo todo. A decir verdad, lo que se explica no es gran cosa; primero, porque esa idea acepta la subdivisión y la repartición de lo real en conceptos que la sociedad ha dejado consignados en el lenguaje, y que las más de las veces había formado para su mayor comodidad; y luego, porque la síntesis que forma de estos conceptos está vacía de materia y es puramente verbal. Se preguntará cómo un punto tan esencial pudo escapárseles a profundos filósofos, y cómo pudieron creer que caracterizaban en un modo cualquiera un principio erigido por ellos en explicación del mundo, cuando lo que hacían era limitarse a representarlo convencionalmente por un signo. Ya lo dejamos dicho más arriba: désele el nombre que se quiera a la «cosa en sí» y hágase de ella la «Substancia» de Spinoza, el «Yo» de Fichte, lo «Absoluto» de Schelling, la «Idea», de Hegel o la «Voluntad» de Schopenhauer, por muy bien definido que esté el significado de la palabra con que se la presente, lo perderá, se vaciará de todo significado apenas se le aplique a la totalidad de las cosas. Para no hablar sino de la última de estas grandes «síntesis», ¿no resulta evidente que una «Voluntad» no es voluntad sino con la condición de distinguirse taxativamente de lo que no es voluntad? ¿Cómo ha de distinguirse terminantemente el espíritu de la materia, si la materia resulta también voluntad? Poner la voluntad en todo, es lo mismo que no ponerla en ninguna parte, pues equivale a identificar la esencia de lo que yo siento en mí — durar, retoñar, crear continuo — con la esencia de lo que yo percibo en las cosas, en las que hay evidentemente repetición, previsibilidad, necesidad. Y no vale decir «Todo es mecanismo» o «Todo es voluntad», pues todo se confunde en ambos casos. En ambos casos «mecanismo» y «voluntad» se truecan en sinónimos de «ser», y por consiguiente en sinónimos uno de otro. Ahí radica el vicio inicial de los sistemas filosóficos. Creen informarnos acerca de lo absoluto dándole un nombre. Pero, lo repetimos, la palabra puede tener un sentido definido cuando designa una cosa; y lo pierde desde el momento en que se aplica a todas las cosas. Sé lo que es la voluntad, si se entiende por ella mi facultad de querer o la de los seres que se me asemejan, o también el impulso vital de los seres organizados, que se supone análogo al impulso de una conciencia. Pero cuanto más ampliéis la extensión del término, más lo empequeñeceréis en comprensión. Si englobáis en su extensión la materia, lo despojáis de su comprensión de los caracteres positivos por los cuales la espontaneidad se distingue del mecanismo, y la libertad, de la necesidad; y por fin, cuando la palabra llegue a significar todo lo que existe, no significará más que existencia. ¿Qué

sacamos en limpio entonces con decir que el mundo es voluntad, en vez de afirmar sencillamente que existe?

Pero se empeñan en que un concepto de contenido indeterminado, o mejor dicho, sin contenido alguno, al que se viene a parar de este modo, y que se reduce a nada, lo sea todo. Se recurre entonces al Dios de la religión, que es la determinación misma y, por añadidura, esencialmente agente. Y como El se halla en la cumbre del ser, se hace coincidir con El lo que equivocadamente se toma por la cumbre del conocimiento. Ese algo de adoración y de respeto que la humanidad le consagra se suma entonces al principio que se ha decorado con su nombre. Y de ahí procede en gran parte el dogmatismo de la filosofía moderna.

Lo cierto es que una existencia no puede darse sino en una experiencia. Esta experiencia se llamará visión o contacto, percepción externa en general, cuando se trate de un objeto material; tomará el nombre de intuición cuando dependa del espíritu. ¿Hasta dónde puede llegar la intuición? Ella sola podrá decirlo. Ella es la que se apodera de la hebra; a ella le toca decir si la hebra remonta hasta los cielos o se detiene a cierta distancia de la tierra. En el primer caso, la experiencia metafísica se enlazará con la de los grandes místicos; por nuestra parte estamos persuadidos que ahí está la verdad. En el segundo caso, permanecerán aisladas una cosa de otra, sin que por eso repugnen entre sí. De todos modos, la filosofía nos levantará por encima de la condición humana.

Desde ahora nos desliga ya de ciertas servidumbres especulativas, al plantear el problema del espíritu en términos de espíritu y no de materia; al dispensarnos, de un modo general, de emplear los conceptos en una labor para la cual no fueron hechos; estos conceptos están incluídos en las palabras, y las más de la veces, han sido elaborados por el organismo social con propósitos que nada tienen de metafísicos. Para formarlos, la sociedad ha debido recortar la realidad de acuerdo con sus necesidades. ¿Por qué ha de aceptar la filosofía una división que, con toda probabilidad, no corresponde a las articulaciones de lo real? Y con todo, lo acepta ordinariamente, y se somete al problema tal cual lo plantea el lenguaje. De este modo se condena a sí misma a recibir una solución hecha de antemano, o en el mejor de los casos, a escoger entre dos o tres soluciones, las únicas posibles, que son coeternas a este planteamiento del problema mismo. Lo que equivale a decir que toda verdad es ya virtualmente conocida, que su modelo está depositado en los archivos administrativos de la ciudad, y que la filosofía es un rompecabezas en que sólo se trata de reconstruir con las piezas que la sociedad nos proporciona, un dibujo que no se nos quiere mostrar; y equivale a signar al filósofo la tarea y la actitud de un alum

no que trata de buscar la solución, con la esperanza de echar un vistazo indiscreto a la solución anotada al margen en el cuaderno de apuntes del maestro. Pero lo cierto es que se trata, tanto en filosofía como en otras materias, de hallar el problema y, por consiguiente, de plantearlo antes aun de resolverlo. Pues un problema especulativo, desde el momento en que queda planteado, ya está resuelto. Entiendo decir que la solución está dada inmediatamente, aunque permanezca oculta, y por así decirlo, *cubierta*, no quedando más que *descubrirla*. Pero plantear un problema no es simplemente descubrir, es inventar. El descubrimiento se refiere a lo que ya existe, actual o virtualmente, y que por tanto debía salir a luz, tarde o temprano. La invención da el ser a lo que no existía, y que bien pudiera no haber luego existido. En las mismas matemáticas, y con mayores motivos en metafísica, el esfuerzo de invención consiste las más de las veces en suscitar el problema, en crear los términos en que ha de plantearse; planteamiento y solución del problema, en este caso, están muy cerca de equivaler; los más grandes problemas no están planteados hasta que están resueltos. Pero problemas más menudos se hallan también en el mismo caso. Abramos un tratado elemental de filosofía. Uno de los primeros capítulos trata del placer y del dolor. Se le propone al alumno una cuestión como esta: «¿El placer es o no es la felicidad?» Lo natural sería enterarse de antemano si placer y felicidad son géneros correspondientes a un seccionamiento natural de las cosas. A la letra, la frase vendría a significar: «En vista del sentido habitual de las palabras *placer* y *felicidad*, ¿debe afirmarse que la felicidad es una consecuencia del placer?» Como se ve, lo que se propone es sencillamente una cuestión de léxico, que se resolverá buscando en él el empleo que de esas palabras hayan hecho los escritores que mejor han manejado el lenguaje. No será trabajo perdido, por lo demás, pues se tendrá una mejor definición de dos términos usuales, es decir, de dos hábitos sociales. Pero, si lo que se pretende es algo más, esto es, captar realidades y no ponerse simplemente al tanto de convencionalismos, ¿por qué creer que términos tal vez artificiales (y no se sabe si lo son o no lo son, porque aún no se ha estudiado su objeto), planteen un problema que concierne a la naturaleza de las cosas? Supongamos que al examinar los estados de alma agrupados bajo el nombre de placer, no halláramos en ellos nada de común, sino el ser estados que el hombre anhela: la humanidad habría clasificado cosas muy distintas en un mismo género, por haber hallado en ellas el mismo interés práctico, y porque reaccionaba ante ellas de una misma manera. Supongamos, por otra parte, que venimos a parar al mismo resultado, al analizar la idea de felicidad. Desde ese momento, el problema se

desvanece, o mejor dicho, se disuelve en problemas totalmente nuevos, de los que nada sabremos, y cuyos términos no poseeremos siquiera antes de haber estudiado en sí misma la actividad humana, de la cual la sociedad había tomado desde fuera vistas acaso artificiales, para formarse las ideas generales de *placer* y de *felicidad.*' Quedaría todavía por cerciorarse antes de si el concepto de «actividad humana» mismo responde a una división natural. La dificultad principal radica en esta desarticulación de lo real, de acuerdo con sus tendencias propias, apenas se pasa del dominio de la materia al del espíritu.

* * *

Es decir que la cuestión del origen y del valor de las ideas generales surge respecto a todo problema filosófico, y que en cada caso particular reclama también una solución particular. Llena está la historia de la filosofía de las discusiones promovidas acerca de este asunto. Sería, tal vez, el caso de preguntarse, antes de iniciar cualquiera discusión, si estas ideas constituyen un verdadero género, y si, en lo que debiéramos guardarnos bien de generalidades, es cabalmente al tratar de las ideas generales. No cabe duda que bien puede tenerse la idea general de idea general, si así nos cuadra. Bastará anticipar que se ha convenido en llamar idea general una representación que, bajo el mismo nombre, agrupa un número indefinido de cosas; la mayoría de los términos corresponden a una idea general así comprendida. Pero lo más importante de la cuestión para la filosofía está en saber por medio de qué operación, por qué motivo, y sobre todo en virtud de qué estructura de lo real, las cosas pueden así agruparse; y esta cuestión no implica una solución única y simple.

Digamos desde luego que, si la psicología no cuenta con un hilo conductor, se nos antoja que camina a la ventura en las investigaciones de este orden. Pues, detrás de la labor del espíritu, que es el acto, está la función; detrás de las ideas generales está la facultad de concebir o de percibir generalidades. Lo indispensable es determinar de antemano la significación vital de esta facultad. El hilo que nunca se habría de dejar de la mano, en el laberinto de los actos, estados y facultades del espíritu, es el que nos proporciona la biología. *Primum vivere.* Memoria, imaginación, concepción y percepción, y, por fin, la generalización, no existen porque sí, por pura entretención. Si debiéramos atenernos a ciertos teorizantes, resultaría verdaderamente que el espíritu cayó del cielo con una subdivisión en sus funciones psicológicas, de las cuales no habría otra cosa que hacer que comprobar la

existencia; pues esas funciones que son tales y cuales han de emplearse en tal o cual manera. En cambio, lo que nosotros sostenemos es que, si son lo que son, es porque son útiles, porque son necesarias a la vida; y a las exigencias fundamentales de la vida hay que remitirse para explicar su presencia y para justificarla, si es del caso, entiendo decir, para cerciorarse de si la subdivisión ordinaria en tales o cuales facultades, es artificial o natural, y si, en consecuencia, debemos mantenerla o modificarla; todas nuestras observaciones acerca del mecanismo de la función estarán falseadas, si las hemos recortado mal en la continuidad del tejido psicológico. ¿Se nos objetará, tal vez, que las exigencias de la vida son análogas entre los hombres, los animales y hasta entre las plantas, y que nuestro método se halla expuesto al riesgo de prescindir de lo que hay de propiamente humano en el hombre? No lo negamos; pero una vez recortada y distribuída la vida psicológica, la labor no está terminada; nos queda por rastrear el crecimiento y hasta la transfiguración de cada facultad en el hombre. Pero al menos se tendrá la probabilidad de no haber trazado divisiones arbitrarias en la actividad del espíritu, como no se expondría tampoco a confundir las plantas con las ramas y con el follaje quien desenterrara sus raíces.

Apliquemos este método al problema de las ideas generales; y nos encontraremos con que todo ser viviente, y hasta quizás todo órgano, todo tejido de un ser viviente, generaliza, quiero decir, clasifica, pues atina a escoger de entre el medio en que se encuentra, de entre las sustancias o los objetos más variados, las partes o elementos que puedan satisfacer tal o cual de sus necesidades; y prescinde de lo demás. Por consiguiente, aisla el carácter que le interesa, se dirige de lleno a una propiedad común; en otras palabras, clasifica, y por tanto, abstrae y generaliza. Claro está que en la casi totalidad de los casos, y probablemente en todos los animales, excepto en el hombre, abstracción y generalización se viven y no se piensan. Sin embargo, en el animal mismo, tropezamos con representaciones a las que sólo les falta la reflexión y cierto desinterés, para trocarse de lleno en ideas generales; pues de otro modo, ¿cómo una vaca que se lleva a pacer podría detenerse delante de un prado, sea cual fuere, sencillamente porque entra en la categoría de lo que nosotros llamamos hierba o prado? ¿Cómo distinguiría un caballo un establo de una granja, un camino de un campo, el heno de la avena? Ese es también el hecho de que el hombre, en cuanto animal, en cuanto está dotado de instintos y necesidades, conciba, o mejor dicho, perciba así la generalidad. Sin que ni su reflexión, ni siquiera su conciencia intervengan, una de sus tendencias puede extraer una semejanza de los objetos más di-

versos, clasificar esos objetos en un género y crear una idea general, ejecutada más bien que pensada. Estas generalidades automáticamente extraídas son hasta más numerosas en el hombre, quien al instinto agrega hábitos, más o menos capaces de imitar el acto instintivo. Pasemos ahora a la idea general completa, es decir, consciente, reflexiva, creada con intención, y nos encontraremos las más de las veces en su base con esta extracción automática de semejanzas que constituye la esencia de la generalización. En un sentido, nada se parece a nada, porque todos los objetos son diversos; en otro sentido, todo se parece a todo; pues elevándonos lo bastante en alto en la escala de las generalidades, siempre daremos con algún género artificial en que dos objetos diferentes, tomados al azar, tengan cabida. Pero entre la generalización imposible y la generalización inútil, hay una provocada, prefigurándola, por tendencias, hábitos, gestos y actitudes, complejos de movimientos automáticamente ejecutados o esbozados, que se encuentran en el origen de la mayoría de las ideas generales propiamente humanas. La semejanza entre cosas y estados que afirmamos percibir, es ante todo la propiedad, común a esos estados y a esas cosas, de recabar de nuestro cuerpo la misma reacción, de hacerle insinuar la misma actitud y comenzar los mismos movimientos. El cuerpo extrae del medio material o moral lo que le afecta, lo que le interesa; la identidad de reacción a diversas acciones es la que, rebotando en ellas, les comunica la semejanza o la hace surgir de ellas. Así, por ejemplo, una campanilla, a causa de los diversos agentes que pueden agitarla — un manotazo, una ráfaga de viento, una corriente eléctrica —, producirá siempre el mismo sonido, pero convertirá a esos agentes en campaneros, haciéndolos de este modo semejantes entre sí, individuos constitutivos de un género, sencillamente porque la campanilla sigue siendo la misma; una campanilla no es más que una campanilla, y no puede hacer otra cosa al reaccionar, que retiñir. Por supuesto que, cuando la reflexión haya elevado al estado de pensamiento puro ciertas representaciones que no eran en sí más que la inserción de la conciencia en un marco material — actitudes, movimientos —, el pensamiento formará voluntariamente, directamente, por imitación, ideas generales que serán sólo ideas. A ello contribuirá poderosamente la palabra que proporcionará por su lado a la representación un marco en que encajar, si bien más espiritual que corporal. Resulta averiguado que, para darse cuenta de la verdadera naturaleza de los conceptos, para acometer con probabilidades de éxito los problemas relativos a las ideas generales, será siempre preciso fijar la atención en la interacción del pensamiento y de las actitudes o hábitos motores, pues en su origen la generalización no es apenas otra

cosa que el hábito que, desde el campo de la acción, se remonta al del pensamiento.

Pero determinados ya el origen y la estructura de la idea general, establecida la necesidad de su aparición, comprobada la imitación de la naturaleza por medio de la construcción artificial de ideas generales, quédanos por averiguar cómo son posibles ideas generales naturales que sirven de modelo a las demás, por qué la experiencia nos presenta semejanzas que no tenemos más que hacer que traducir en generalidades. Entre estas semejanzas las hay que sin duda responden al fondo de las cosas. Ellas darán origen a ideas generales que serán todavía, hasta cierto punto, relativas a la comodidad del individuo y de la sociedad, pero que la ciencia y la filosofía sólo tendrán que desprender de esta escoria para obtener de ellas una visión más o menos aproximada de cierto aspecto de la realidad. Son poco numerosas, por cierto, pues la inmensa mayoría de las ideas generales son las que la sociedad ha preparado para el lenguaje con vistas a la conversación y a la acción. Sin embargo, aun entre estas últimas, que son las que aludimos en el presente ensayo, se encuentran muchas que se enlazan, por una serie de intermediarios y tras toda clase de manipulaciones, simplificaciones, deformaciones, con el reducido número de ideas que traducen semejanzas esenciales; resultará casi siempre instructivo remontarnos con ellas, por rodeos más o menos largos, hasta la semejanza misma con que se enlazan. No será del todo inútil abrir aquí un paréntesis acerca de lo que pudieran llamarse generalidades objetivas, inherentes a la realidad misma. Por reducido que sea su número, son importantes tanto por sí mismas como por la confianza que irradian en torno a sí, prestando algo de su solidez a géneros del todo artificiales. A la manera que una emisión de papel moneda exagerada debe el escaso valor que le queda al oro que aún se conserva en las arcas.

Ahondando en este punto, podremos darnos cuenta, según creemos, de que las semejanzas se distribuyen en tres grupos, de los cuales el segundo podrá, a su vez, subdividirse, a medida que progrese la ciencia positiva. Las primeras son de esencia biológica; derivan de que la vida obra *como si* estuviera dotada de ideas generales de género y especie; *como si* se atuviera a planes de estructura en número limitado; *como si* hubiera instituído propiedades generales de la vida, y, en fin, y sobre todo, *como si* se hubiera propuesto, por el doble efecto de la trasmisión hereditaria (en lo que tiene de *innato*) y de la transformación, más o menos lenta, disponer los vivientes en serie jerárquica, siguiendo una escala en que las semejanzas entre individuos son tanto más numerosas cuanto más en alto se elevan. Ya tratemos de expresarnos en términos de

finalidad, ya atribuyamos a la materia viviente propiedades especiales, imitadoras de la naturaleza, y ya por fin, las enlacemos con alguna hipótesis intermediaria, siempre será la realidad misma en principio (aunque de hecho sea inexacta nuestra clasificación) el fundamento de nuestras subdivisiones en géneros y especies, etc., generalidades que traducimos en ideas generales. Resultarán también de derecho fundadas las que correspondan a órganos, tejidos, células, y hasta a las costumbres mismas de los seres vivientes. Que si pasamos de lo organizado a lo inorganizado, de la materia viviente a la materia inerte y la no informada aún por el hombre, nos encontramos con géneros reales, aunque de un carácter muy distinto: cualidades, tales como el color, el sabor, el olor; elementos o combinaciones, tales como el oxígeno, el hidrógeno, el agua; en fin, fuerzas físicas como el peso, el calor, la electricidad. Pero lo que en este caso reúne unas a otras las representaciones de individuos agrupados bajo la idea general, es una cosa muy diferente. Sin entrar en pormenores, sin complicar nuestra explicación, tomando en cuenta los matices, atenuando por otra parte de antemano lo que en nuestra distinción pudiera haber de excesivo, conviniendo, por fin, en dar en este caso a la palabra «semejanza» su más preciso al par que su más estricto sentido, diremos que, en el primer caso, el principio de acercamiento es la semejanza propiamente dicha, y en el segundo, la identidad. Cierto matiz del rojo puede ser idéntico a sí mismo en todos los objetos en que se encuentra. Otro tanto pudiera decirse de dos notas de la misma altura, de la misma intensidad y del mismo timbre. Por lo demás, con razón o sin ella, sentimos que nos vamos acercando a elementos idénticos o a hechos idénticos a medida que vamos ahondando en la materia y que vamos resolviendo lo químico en físico, lo físico en matemático. Por más que una lógica simple se empeñe en que la semejanza es una identidad parcial, y la identidad una semejanza completa, la experiencia nos enseña un resultado muy diverso. Si prescindimos de dar a la palabra «semejanza» el sentido vago y, en cierto modo, popular en que la tomamos al principio, si tratamos de precisar la semejanza parangonándola con la identidad, llegaremos, según nos parece, a que la identidad es algo *geométrico*, y la semejanza algo *vital*. La primera depende de la medida; la segunda es más bien del dominio del arte; lo que induce al biólogo evolucionista a suponer parientes ciertas formas entre las cuales es él el primero en notar una semejanza, es un sentimiento genuinamente estético; los diseños mismos que de ellas da revelan a veces, no sólo una mano, sino un ojo de artista. Pero si, como se ve, lo idéntico difiere de lo semejante, bueno será investigar, respecto a esta

categoría de ideas generales como para la otra, lo que la hace posible.

Semejante investigación no tendrá probabilidades de éxito sino en un estado más adelantado de nuestro conocimiento de la materia. Limitémonos a decir una palabra acerca de la hipótesis a que nos llevaría una profundización de la vida. Si existe el verde que en mil y mil lugares diferentes es el mismo verde (para nuestro ojo, y aproximativamente, al menos), si ocurre lo mismo con otros colores, y si las diferencias de color dependen de la mayor o menor frecuencia de los hechos físicos elementales que nosotros condensamos en percepción de color, la posibilidad de que estas frecuencias nos presenten en todo tiempo y en todo lugar colores determinados, proviene de que doquiera y siempre se verifican todas las frecuencias posibles (dentro de ciertos límites, sin duda); y entonces, de entre todas las demás, se producirían necesariamente las que corresponden a nuestros diversos colores, sea cual fuere el momento y el paraje; la repetición de lo idéntico, que en este caso permite constituir los géneros, no vendría a tener otro origen. Y como la física moderna nos revela, más claramente cada vez, ciertas diferencias de número tras de nuestras diferencias de cualidad, una explicación de esta clase es probablemente preferible a todos los géneros y a todas las generalidades elementales (susceptibles de ser compuestas por nosotros para de ellas formar otras) con que nos encontramos en el mundo de la materia inerte. Cierto es que la explicación no resultará plenamente satisfactoria, si no nos dice por qué nuestra percepción escoge de entre el campo inmenso de las frecuencias, estas determinadas frecuencias que constituyen los diversos colores; ante todo por qué las escoge, y luego por qué las escoge a ellas y no a las demás. A esta cuestión particular respondimos tiempo ha, definiendo el ser viviente como cierto poder de obrar determinado en cantidad y en calidad; esta acción virtual es la que extrae de la materia nuestras percepciones reales, informaciones de que necesita para conducirse, condensaciones, en un instante de nuestra duración, de miles, de millones, de trillones de hechos que se realizan en la duración incomparablemente menos tensa de las cosas; esta diferencia de tensión mide precisamente el intervalo entre el determinismo físico y la libertad humana, al par que explica su dualidad y su coexistencia (1). Si, como es nuestra convicción, la aparición

(1) Se puede, por tanto, y hasta se debe, seguir hablando de determinismo físico, aun en el caso que se postule, de acuerdo con la física más reciente, el indeterminismo de los hechos elementales de que se compone el hecho físico. Pues este hecho físico lo percibimos nosotros como sujeto a un determinismo inflexible, y se distingue radicalmente por eso mismo de los

del hombre o de algún ser de la misma esencia, es la razón de ser de la vida en nuestro planeta, será necesario concluir que todas las categorías de percepciones, no sólo de los hombres, sino también de los animales y de las plantas (las cuales pueden comportarse *como si* tuvieran percepciones) corresponden globalmente a la elección de un cierto *orden de magnitud* respecto a la condensación. Se trata sólo de una simple hipótesis, pero que nos parece desprenderse naturalmente de las especulaciones de la física acerca de la estructura de la materia. ¿Qué se haría de la mesa en que estoy escribiendo en este momento, si mi percepción, y por consiguiente mi acción, estuviera hecha para el orden de magnitud al que corresponden los elementos, o mejor dicho, los hechos constitutivos de su materialidad? Mi acción quedaría desconcertada; mi percepción abarcaría, en el punto en que veo mi mesa y en el breve instante en que yo la miro, un inmenso universo y una no menos interminable historia. Imposible me sería comprender cómo esta inmensidad movible pueda convertirse, para que yo obre sobre ella, en un simple rectángulo inmóvil y sólido. Lo mismo ocurriría con todas las cosas y todos los hechos; el mundo en que vivimos, con las acciones y reacciones de sus partes unas en otras, es lo que es, en virtud de cierta selección en la escala de magnitudes, selección determinada a su vez por nuestro poder de obrar. No resultaría imposible que, en el mismo lugar y al mismo tiempo, existieran juntos con nuestro mundo, otros mundos que respondieran a otra selección; a la manera que veinte estaciones de emisión diferentes lanzan simultáneamente veinte conciertos distintos, que coexisten sin que ninguno de ellos mezcle sus sonidos con la música del otro, oyéndose cada uno de por sí todo entero, y oyéndose solo él, en el aparato que ha escogido para la recepción la longitud de onda de la estación emisora. Pero no insistamos más sobre una cuestión que sencillamente hemos rozado al pasar. No hay necesidad de recurrir a una hipótesis acerca de la estructura de la materia, para comprobar que las concepciones provenientes de las percepciones, las ideas generales correspondientes a las propiedades y acciones de la materia, no son posibles, o no son lo que son, sino en virtud de las matemáticas inmanentes en las cosas. A eso queríamos venir a parar para justificar una clasificación de las ideas generales, que pone de un lado lo geométrico y de

---

actos que ejecutamos nosotros cuando nos sentimos libres. Como dejamos apuntado más atrás, podríamos preguntarnos si el que nuestra percepción se detenga en cierto grado particular de condensación de los hechos elementales no es, precisamente, con el fin de moldear la materia en este determinismo, de obtener, en los fenómenos que nos rodean, una regularidad de sucesión que nos permita obrar sobre ellos.

otro, lo vital; éste trayendo consigo la semejanza, y aquél, la identidad.

Pasemos ahora a la tercera categoría anunciada, á las ideas generales creadas de planta por la especulación y la acción humanas. El hombre es esencialmente fabricante; la naturaleza, al negarle los instrumentos ya hechos, como aquellos de que por ejemplo disponen los insectos, le ha dotado de inteligencia, o sea, del poder de inventar y de construir un número indefinido de instrumentos. Ahora bien, por sencilla que sea la fabricación, tiene que hacerse sobre un modelo percibido o imaginado: el género que define, o este modelo mismo, o el esbozo de su construcción, es real. Toda nuestra civilización descansa, por tanto, sobre cierto número de ideas generales cuyo contenido conocemos adecuadamente, puesto que lo hemos creado, y cuyo valor es eminente, pues no podríamos prescindir de él para vivir. La creencia en la realidad absoluta de las Ideas generales, y hasta tal vez, en su divinidad, procede en parte de ahí; bien conocido es el papel que desempeña en la filosofía antigua y hasta cierto punto en la nuestra. Todas las ideas generales se apoyan en la objetividad de algunas de ellas. Añadamos que la fabricación humana no se ejerce sólo sobre la materia. La inteligencia, una vez en posesión de las tres especies de ideas generales que dejamos enumeradas, sobre todo de la última, posee, además, lo que llamábamos la idea general de idea general; y está en situación de construir las ideas generales que le plazca. Empieza, naturalmente, por las que mejor pueden favorecerle en su vida social, o que simplemente se relacionen con la vida social; tras ellas vienen las que le interesan en la especulación pura; por fin, las que construye porque sí, por pasatiempo. Pero lo que preside a su nacimiento—respecto a todos los conceptos que no encuadran en nuestras dos primeras categorías, o sea, a la inmensa mayoría de las ideas generales—, es el interés de la sociedad, junto con el de los individuos; son las exigencias de la conversación y de la acción.

* * *

Y demos por cerrado este paréntesis, harto largo ya, que hubimos de abrir para demostrar hasta qué punto hay que reformar, y a veces desechar, el pensamiento conceptual para venir a parar a una filosofía intuitiva. Esta filosofía, decíamos, se apartará muy a menudo de la visión social del objeto ya formado; nos exigirá que participemos en espíritu en el acto que se está haciendo; y nos repondrá, por tanto, acerca de este punto particular, en dirección a lo divino. En efecto, la labor de un pensamiento individual que acepta, tal cual, su engaste en el pensamiento social, y que se sirve de ideas

preexistentes como de una herramienta cualquiera proporcionada por la comunidad, es propiamente humana. Pero en el esfuerzo, por modesto que sea, de un espíritu que se incorpora en el impulso vital, generador de sociedades, que a su vez son generadoras de ideas, hay algo de divino.

Este esfuerzo ahuyentará ciertos fantasmas de problemas que acosan al metafísico, es decir, a nosotros todos. Entiendo hablar de esos problemas angustiosos e insolubles, que no se refieren a lo que es, sino que se refieren sobre todo a lo que no es. Tal es el problema del *origen del ser*: «¿Cómo es que existe algo — materia, espíritu, Dios—? ¿Ha debido existir una causa, y una causa de la causa, y así indefinidamente?» Nos remontamos, por tanto, de causa en causa; y si llegamos a detenernos en el camino, no es porque nuestra inteligencia no aspire a ir más allá, es porque nuestra imaginación acaba por cerrar los ojos, como al borde de un abismo, para no sentir vértigos. Tal es también el problema del *orden en general:* «¿Por qué existe una realidad ordenada, en la que nuestro pensamiento se mira a sí mismo como en un espejo? ¿Por qué el mundo no es incoherente?» Repito que estos problemas tocan más bien a lo que no es, que a lo que es; pues efectivamente, nadie se asombraría de que exista algo — materia, espíritu, Dios — si no admitiera implícitamente que podría no existir nada. Nos figuramos, o mejor dicho, creemos figurarnos, que el ser ha venido a colmar un vacío y que la nada preexistió lógicamente al ser; de suerte que la realidad primordial — llamada materia, espíritu o Dios — vendría a sobreñaadirse; lo que es incomprensible. Del propio modo, nadie se preguntaría por qué existe el orden, si no creyera concebir un desorden que se habría reducido a orden, y que por consiguiente, lo precedería, al menos idealmente. Y así sería el orden el que necesitaría explicación, pues el desorden, existiendo de derecho, no necesitaría de explicación alguna. Ese es el punto de vista en que nos exponemos a estancarnos, mientras no tratemos de otra cosa que de *comprender;* pero empeñémonos por algo más, por *generar* (cosa, naturalmente, que sólo podremos hacer con el pensamiento). A medida que dilatamos nuestra voluntad, que tendemos a reabsorber en ella nuestro pensamiento, y que más simpatizamos con el esfuerzo que genera las cosas, estos formidables problemas van cediendo, amenguando, desapareciendo. Pues experimentamos que una voluntad, un pensamiento divinamente creador, está demasiado henchido de sí mismo, en su inmensidad de realidad, para que pueda siquiera rozarlo la idea de una falta de orden o de una ausencia de ser. Figurarse la posibilidad del desorden absoluto, y con mayor razón, la posibilidad de la nada, equivaldría a suponer que habría podido dejar de ser; debilidad ésta incompatible con su naturaleza, que es fuerza.

Cuanto más nos acerquemos y nos orientemos hacia él, más anormales y morbosas se nos antojarán las dudas que atormentan al hombre normal y cuerdo. Supongamos un desconfiado que cierra una ventana, luego se vuelve a averiguar si ha quedado bien cerrada, y luego vuelve a averiguar si ha averiguado bien; y así, sucesivamente; si le preguntamos los motivos de sus dudas, nos responderá que ha podido cada vez volver a abrir la ventana al tratar de cerrarla; y si es filósofo, traducirá intelectualmente las vacilaciones de su conducta en este enunciado de problema: «¿Cómo estar seguro, definitivamente seguro, de haber hecho lo que se iba a hacer? Pero lo cierto es que su poder de obrar está dañado, y ese es el mal de que adolece; como no tenía más que una *media voluntad* de ejecutar el acto, el acto ejecutado no le deja más que una *media certeza*. Pero con esto ¿resolvemos acaso nosotros el problema que plantea este hombre? No lo resolvemos, pero tampoco lo planteamos; y en eso consiste nuestra superioridad. A primera vista, parece que hay en él más que en mí, puesto que, si ambos cerramos la ventana, él promueve, además, una cuestión filosófica, y yo no promuevo ninguna. Pero para él la cuestión que se añade a la faena acabada, sólo representa en realidad algo negativo; no es *más*, es *menos*, pues es un déficit de voluntad. Ese mismo exactamente es el efecto que sobre nosotros producen ciertos «grandes problemas», cuando nos situamos en el sentido del pensamiento generador; a medida que nos acercamos a él van reduciéndose a cero, pues esos problemas no son más que la distancia que media entre nosotros y el pensamiento. Y descubrimos entonces la ilusión de quien cree hacer más planteándolos que no planteándolos. Eso equivaldría a suponer que más hay en una botella a medio beber, que en una botella llena, porque en ésta no hay más que vino, y en la otra hay, además de vino, el vacío.

Pero desde el momento en que percibimos intuitivamente la verdad, nuestra inteligencia se rehace, enmienda rumbos y formula intelectualmente su error. Ella, que ha recibido la sugestión, proporciona la comprobación. Como el buzo va a tocar en el fondo de las aguas el resto de naufragio que el aviador ha ubicado desde la altura, así la inteligencia, sumergida en su ambiente conceptual, verificará punto por punto, por contacto, analíticamente, lo que antes había hecho objeto de una visión sintética y supra-intelectual. Sin algo de fuera que la advirtiera, no se le hubiera siquiera ocurrido el pensamiento de una posible ilusión, pues su ilusión formaba parte de su naturaleza. Sacudida en su sueño, analizará las ideas de desorden, de la nada y otras del mismo jaez; y entonces reconocerá — aunque sea sólo por

un instante, y aunque renazca la ilusión apenas rechazada — que no se puede suprimir un orden sin que se sustituya por otro orden, ni quitar una materia sin que la reemplace otra materia. «Desorden» y «nada» designan realmente la presencia de algo,— la presencia de una cosa o de un orden que no nos importa, que frustra nuestro esfuerzo y nuestra atención; y cuando llamamos ausencia a esta presencia, queremos expresar nuestra decepción. Por tanto, hablar de ausencia de todo orden o de todas las cosas, es decir, el desorden absoluto y la nada absoluta, es como pronunciar una palabra que carece de sentido, *flatus vocis*, puesto que una supresión es simplemente una substitución mirada por una de sus dos caras, y la abolición de todo orden y de todas las cosas sería una substitución a una sola cara,— idea que tiene tanta existencia como la de un cuadrado redondo. Cuando el filósofo nos habla de caos y de nada no hace otra cosa que transferir al orden especulativo — elevadas a lo absoluto y vaciadas, por tanto, de todo sentido y de todo contenido efectivo —, dos ideas hechas para la práctica y que se relacionan en ese momento a una especie determinada de orden o de materia, pero no a todo orden ni a toda materia. Y ¿qué se hicieron, entonces, los dos problemas del origen del orden y del origen del ser? Se desvanecen, pues no pueden plantearse, a no ser que se representen el ser y el orden como «sobrevenidos», y por consiguiente, la nada y el desorden como posibles, o al menos como concebibles, siendo sólo palabras, espejismos de ideas.

Apenas la inteligencia se penetra de este convencimiento se ve libre de semejante obsesión; y el pensamiento humano respira, y se ve libre del estorbo de estas cuestiones que retardaban su adelanto (1); desaparecen las dificultades que suscitaron en torno a ella, por ejemplo, el antiguo escepticismo y el criticismo moderno Por más que pase rozando la filosofía kantiana y las «teorías del conocimiento», nacidas del kantismo, no se detendrá un momento. Todo el objeto

(1) Al recomendar un estado de alma en que los problemas se desvanezcan, se entiende que lo hacemos sólo para aquellos problemas que nos dan vértigos, porque nos colocan en presencia del vacío. Una cosa es la condición cuasi-animal de un ser que no se propone cuestión alguna, y otra el estado semi-divino de un espíritu que no conoce la tentación de despertar, por efecto de la flaqueza humana, problemas artificiales. Para este pensamiento privilegiado, el problema se halla siempre a punto de surgir, pero queda paralizado, en lo que tiene de propiamente intelectual, por la oposición intelectual que le despierta la intuición. La ilusión no resulta ni analizada ni desvanecida, puesto que no se declara; pero lo sería si se declarase; y estas dos posibilidades antagónicas, que son de orden intelectual, se anulan intelectualmente, para no dar lugar sino a la intuición de lo real. En los dos casos citados, lo que proporciona la oposición intelectual de la ilusión intelectualista, es el análisis de las ideas del desorden y de la nada.

de la *Crítica de la Razón pura* no es, en efecto, otro que el de explicar cómo un orden definido ha venido a sobreañadirse a materiales supuestos incoherentes. Y bien sabemos lo caro que nos hace pagar esta explicación: que el espíritu humano ha de imponer su forma a una «diversidad sensible» venida no se sabe de dónde; que el orden que hallamos en las cosas es el que en ellas ponemos nosotros mismos. De suerte que la ciencia sería legítima, pero relativa a nuestra facultad de entender, y la metafísica sería imposible, puesto que no existiría conocimiento alguno fuera de la ciencia. De este modo, se relega al espíritu a un rincón como a un niño en castigo, con la prohibición absoluta de volver la cabeza, para ver la realidad tal cual es. Nada más natural, si no se ha parado mientes en que la idea de desorden absoluto es contradictoria, o mejor dicho, inexistente, simple palabra por medio de la cual se designa una oscilación del espíritu entre dos órdenes distintos; es absurdo, por tanto, suponer que el desorden precede lógica o cronológicamente al orden. El mérito del kantismo ha sido el de desarrollar hasta sus últimas consecuencias, y presentar bajo su forma más sistemática, una ilusión natural. Pero, con todo, se quedó con ella y hasta le sirve de fundamento. Disipemos la ilusión, y devolvamos al espíritu humano, por la ciencia y por la metafísica, el conocimiento de lo absoluto.

Volvamos otra vez a nuestro punto de partida. Decíamos que es preciso llevar la filosofía a una más alta precisión, capacitarla para resolver problemas más especiales, hacer de ella la auxiliar y, si es necesario, la reformadora de la ciencia positiva. Dejémonos de sistemas que abarcan todo lo posible, y a veces ¡hasta lo imposible! Contentémonos con lo real: materia y espíritu. Pero exijamos de nuestra teoría estrecharlo tan apretadamente, que entre la teoría y la realidad no pueda caber ninguna otra interpretación. Y entonces no existirá más que una sola filosofía, como no existe más que una sola ciencia. Tanto una como otra se irán formando por un esfuerzo colectivo y progresivo. Es innegable que un perfeccionamiento del método filosófico, simétrico y complementario del que recibió la ciencia positiva se hace necesario.

* * *

Esta era la doctrina que algunos habían creído atentatoria a la Ciencia y a la Inteligencia. Doble error; pero al fin, error instructivo que no carecerá de utilidad analizar.

Pero, ante todo, es de advertir que no eran los verdaderos sabios los que nos reprochaban el atentar contra la ciencia. Uno que otro pudo muy bien disentir de alguno de nuestros puntos de mira, y lo hizo precisamente porque lo creyó

científico, porque nosotros habíamos transferido al terreno de la ciencia, en que se sentía competente, un problema de filosofía pura. Queríamos, volvemos a repetirlo, una filosofía sometida a la comprobación de la ciencia y que, al mismo tiempo, la hiciera progresar. Y creemos haberlo conseguido, pues la psicología, la neurología, la patología, la biología, han ido admitiendo nuestro modo de ver que en un principio se creyó paradojal. Pero, aun en el caso de ser paradojales nuestras opiniones, jamás fueron anticientíficas. Al menos revelaban un esfuerzo por constituír una metafísica de fronteras comunes con la ciencia, pudiendo, por lo tanto, en muchos de sus puntos, prestarse a una verificación. Bastaba con orillar estas fronteras, o al menos, con darse cuenta de que existían, y que la metafísica y la ciencia podían ponerse en contacto, para quedar así de manifiesto el lugar que asignábamos a la ciencia positiva: ninguna filosofía, afirmábamos, ni aun el positivismo, la ha colocado tan en alto; a la ciencia, tanto como a la metafísica, hemos atribuído el poder de alcanzar lo absoluto. Lo que pedimos en cambio a la ciencia, es que siga siendo científica, y que no se disfrace de una metafísica inconsciente, que se presenta a los ignorantes o a los semisabios bajo el disfraz de ciencia. Por más de medio siglo, ese «cientismo» cerró el paso a la metafísica; todo esfuerzo de intuición quedaba desterrado de antemano, estrellándose contra negaciones que aparentaban ser científicas. No negamos que en más de un caso, esas negaciones procedían de verdaderos sabios, alucinados en esto por la mala metafísica que se había pretendido sacar de la ciencia y que, volviendo de rebote sobre la ciencia misma, la falseaba en ciertos puntos. Y llegó hasta a falsear la observación, interponiéndose en ciertos casos entre el observador y los hechos. De ello conseguimos dar pruebas basadas en ejemplos precisos, como el de las afasias, para citar sólo uno, con no pequeña ventaja de la ciencia al par que de la filosofía. Pero, aun suponiendo que no se pretenda ser ni lo bastante metafísico ni lo bastante sabio para entrar en estas consideraciones, y se deje a un lado el contenido de la doctrina y se ignore el método, una sencilla ojeada a las aplicaciones podrá demostrar qué trabajo de circunvalación científica se exige antes de abordar el más leve problema. Y eso nos basta para advertir el lugar que señalamos a la ciencia. En realidad, en eso consiste la principal dificultad de la investigación filosófica, tal como nosotros la comprendemos. Razonar con ideas abstractas resulta cosa muy fácil; la construcción metafísica es un simple juego para el que tenga ciertas disposiciones. Profundizar intuitivamente el espíritu es tal vez más penoso, pero ningún filósofo tendrá que trabajar por largo tiempo en ello, pues bien pronto se dará cuenta de lo que se halla

en estado de percibir. Tropezamos con un problema filosófico, que no hemos elegido nosotros, que nos ha salido al paso, nos cierra el camino y hay que apartar los obstáculos o dejar de mano la filosofía. No hay subterfugio posible; fuera artificios dialécticos que adormecen la atención y que sólo dan mentidas ilusiones de adelanto. Hay que resolver la dificultad y analizar el problema en sus elementos. ¿A dónde nos conducirá? Nadie lo sabe; ni nadie dirá siquiera cuál es la ciencia de que dependen los nuevos problemas: bien puede ser que se trate de una ciencia a la que somos totalmente extraños. ¿Qué digo? No bastará con trabar relaciones con esa ciencia, ni siquiera llevar a cabo una verdadera profundización; a veces habrá que reformar algunos de sus procedimientos, ciertas prácticas, ciertas teorías, ajustándose a los hechos y a las razones que han suscitado los nuevos problemas. Bien está: se emprenderá el estudio de la ciencia ignorada; se ahondará en ella, y hasta, si es necesario, se la reformará. ¿Pero para eso se necesitarán meses y años? No importa: se dedicará a ello el tiempo necesario. Y si una sola vida no alcanza, muchas vidas podrán alcanzar; pues desde ahora ningún filósofo estará obligado a construír toda la filosofía. Este es el lenguaje en que hablamos al filósofo; este es el método que le proponemos; método que le exige hallarse siempre dispuesto, sea cual fuere su edad, a rehacerse a sí mismo, estudiando.

No nos cabe duda de que, tarde o temprano, la filosofía vendrá a parar en eso. Cierto cambio se ha obrado en algunos puntos; y si nuestras opiniones al ver la luz merecieron ser tachadas de paradojales, algunas de ellas ya se han hecho corrientes y otras están a punto de llegar a serlo. Reconocemos que no era posible que fueran aceptadas de buenas a primeras; era preciso antes renunciar a ciertos hábitos profundamente arraigados, verdaderas prolongaciones de la naturaleza. Todas las maneras de hablar, de pensar, de percibir implican efectivamente que la inmovilidad y la inmutabilidad son de derecho; que el movimiento y la mutación vienen a sobreponerse, como accidentes, a las cosas que por sí mismas no se mueven y que en sí mismas no cambian. La representación de la mutación viene a ser la representación de cualidades o estados que se suceden en una substancia. Cada una de esas cualidades y cada uno de esos estados vienen a ser algo estable, pues la mutación está constituída por la sucesión; en cuanto a la substancia, su papel es soportar los estados y cualidades que se suceden, siendo ella misma estable.

Esa es la lógica inmanente a nuestros lenguajes, formulada de una vez para siempre por Aristóteles: la inteligencia tiene por esencia el juzgar, y el juicio se produce por la atribución de un predicado a un sujeto. El sujeto, por el solo he-

cho de nombrarlo, se define como invariable; la variación reside en la diversidad de estados que se afirmen de él. Al proceder así, por aposición de un predicado a un sujeto, de lo estable a lo estable, seguimos la pendiente de nuestra inteligencia, y nos amoldamos a las exigencias de nuestro lenguaje, y para decirlo de una vez, obedecemos a la naturaleza. Pues la naturaleza ha predestinado al hombre a la vida social; ha querido de él el trabajo en común; y este trabajo sólo se hace posible si colocamos de un lado la estabilidad absolutamente definitiva del sujeto, y de otro, las estabilidades provisionalmente definitivas de las cualidades y de los estados, que vienen a convertirse en atributos. Al enunciar el sujeto, aplicamos nuestra comunicación a un conocimiento que nuestros interlocutores poseen ya, puesto que la substancia se considera invariable; desde ese momento, saben a qué punto dirigir su atención; en pos viene la información que queremos proporcionarles, y que les habíamos dado a esperar al proponer la substancia; información que les trae el atributo. Pero no es sólo modelando nuestra vida social, dejándonos amplia libertad para la organización de la sociedad, imponiéndonos así la necesidad del lenguaje, como la naturaleza nos ha predestinado a ver accidentes en la mutación y en el movimiento, a erigir la inmutabilidad y la inmovilidad en esencias y substancias, en sustentáculos; a esto hay que agregar que nuestra percepción procede por su parte conforme a esta filosofía; pues de la continuidad de la extensión, recorta ciertos cuerpos escogidos de modo que puedan tratarse como invariables, mientras la percepción los considera. Cuando la variación resulta demasiado recia para no sorprenderla, se afirma que el estado en cuestión ha cedido su lugar a otro, que no variará más. En este caso, es también la naturaleza, preparadora de la acción individual y social, la que ha trazado las grandes líneas de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento; sin hacerlas por eso coincidir juntas, dejando, así, ancho campo a la contingencia y a la variabilidad. Bastará, para convencerse, parangonar con nuestra duración lo que pudiera llamarse la duración de las cosas; dos ritmos bien distintos calculados de modo que, en el más breve intervalo perceptible de nuestro tiempo, quepan trillones de oscilaciones, o más generalmente, de hechos exteriores que se repiten; esta inmensa serie, que nosotros emplearíamos centenares de siglos en desarrollar, nosotro la abarcamos en una síntesis indivisible. De este modo la percepción, el pensamiento, el lenguaje, todas las actividades individuales y sociales del espíritu, conspiran para ponernos delante objetos que podamos tener por invariables e inmóviles, en tanto que los consideramos, así como también delante de personas, incluso la nuestra, que vienen a conver-

tirse a nuestros ojos en objetos, y por el hecho mismo, en substancias invariables. ¿Cómo desarraigar una inclinación tan profunda? ¿Cómo reducir al espíritu humano a que invierta el sentido de su operación habitual, comenzando por la mutación y el movimiento, mirados como la realidad misma, y que no vea en las detenciones o estados otra cosa que instantáneas tomadas sobre lo móvil? Fuerza será demostrarle que, si bien la marcha habitual del pensamiento es prácticamente útil, cómoda para la conversación, la cooperación y la acción, conduce a problemas filosóficos que son y seguirán siendo insolubles, por estar planteados al revés. Y cabalmente por creerlos insolubles, y no aparecer mal planteados, se llegó a la consecuencia de la relatividad de todo conocimiento y la imposibilidad de alcanzar lo absoluto. De ahí procedía el éxito del positivismo y del kantismo, actitudes de espíritu casi generales cuando nos iniciábamos en la filosofía. A esta humillante actitud debía renunciarse, poco a poco, a medida que se iba conociendo la verdadera causa de estas irreductibles antinomias; éstas eran de factura humana. No procedían del fondo de las cosas, sino de haber transferido automáticamente a la especulación los hábitos contraídos en la acción. Lo que un «dejad hacer» de la inteligencia había hecho, un esfuerzo de la inteligencia podía deshacerlo. Y esto constituiría para el espíritu humano una liberación.

Apresurémonos a decir, por otra parte: un método que se propone, no se da a comprender si no se le aplica a un ejemplo; y en éste caso, el ejemplo se hallaba a la mano: se trataba de sorprender la vida interior por encima de la yuxtaposición que de nuestros estados efectuamos nosotros en un tiempo espacializado. La experiencia estaba a nuestro alcance; y los que se dieron el trabajo de realizarla, no tardaron en representarse la substancialidad del *yo* como su duración misma. Viene a ser, pensábamos, como la continuidad indivisible e indestructible de una melodía, en la cual lo pasado se engasta en lo presente y forma con ello un todo indiviso, que sigue siendo indiviso y hasta indivisible, aun a pesar de lo que se le agrega a cada instante, o mejor dicho, merced a lo que se le agrega. De ello tenemos una intuición; pero apenas tratamos de representarlo intelectualmente, alineamos, unos tras otros, estados que se individualizan como perlas de un collar, que necesitan por tanto, para mantenerse juntas, un hilo que no es ni una cosa ni otra, que ni se asemeja a las perlas, ni a cosa alguna: entidad vacía, simple palabra. La intuición nos da la cosa, de la cual la inteligencia no advierte más que la trasposición espacial y la traducción metafórica.

La cuestión resulta clara en lo que atañe a nuestra propia substancia; pero ¿qué decir de la de las cosas? Cuando em-

pezábamos a escribir, no había realizado aún la física los decisivos progresos que habían de rehacer sus ideas acerca de la estructura de la materia. Pero desde entonces, como persuadidos estábamos de que inmovilidad e invariabilidad eran sólo vistas tomadas sobre lo móvil y lo mudable, no podíamos creer que la materia, cuya imagen sólida se había obtenido por inmovilizaciones de mutaciones, percibidas por tanto como cualidades, estuviera compuesta de elementos sólidos como ella. En balde se prescindía de toda representación imaginada del átomo, del corpúsculo, del postrer elemento, fuera cual fuese; siempre resultaba una *cosa* que servía de soporte a movimientos y a mutaciones, y por consiguiente inmutable, inmóvil en sí misma. Tarde o temprano, decíamos para nuestros adentros, habrá que renunciar a la idea de soporte. Apuntamos sobre esto una palabra en nuestra primera obra; y vinimos a parar en «movimientos de movimientos», sin poder, por lo demás, precisar nuestro pensamiento (1). En la obra siguiente, tanteamos una mayor aproximación (2).

Dimos un paso más aún, en nuestras conferencias acerca de «la percepción de la mutación» (3). La misma razón que nos indujo a escribir más tarde que «la evolución no es dable reconstituírla con fragmentos de lo evolucionado», nos hizo pensar que lo sólido debe resolverse en cosa distinta de lo sólido. La inevitable propensión de nuestro espíritu a representarse el elemento como fijo, era en otros terrenos legítima, pues era una exigencia de la acción; pero cabalmente por esta razón, la especulación debía ponerse sobre aviso contra ella. Pero no nos era dado entonces más que llamar la atención sobre este punto. Tarde o temprano, pensábamos, la física se verá obligada a ver en la fijeza del elemento una forma de la movilidad. Ese día, sin duda, la ciencia renunciará probablemente a buscar su representación imaginada, pues la imagen de un movimiento es la de un punto (o sea de un sólido minúsculo) que se mueve. Efectivamente, los grandes descubrimientos teóricos de los últimos años han llevado a los físicos a suponer una especie de fusión entre la onda y el corpúsculo o, como nosotros diríamos, entre la substancia y el movimiento (4). Un profundo pensador, llegado de las ma-

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, París, 1889, pág. 156.

(2) *Matière et mémoire*, París, 1896, sobre todo en las págs. 221-228. Véase todo el cap. IV. y en particular la pág. 233.

(3) *La perception du changement*, Oxford, 1911 (Conferencias reproducidas en el presente volumen).

(4) Véase, a este propósito, Bachelard, *Noumène et microphysique*, págs. 55-65 de la colección *Recherches philosophiques*, París, 1913-1932.

temáticas a la filosofía, verá un trozo de hierro como «una continuidad melódica» (1).

Larga resultaría la lista de las «paradojas», más o menos emparentadas con nuestra paradoja fundamental, que han ido salvando lentamente el intervalo que media entre la improbabilidad y la probabilidad, para parar tal vez en la vulgaridad. Como siempre, por más que partiéramos de una experiencia directa, no podían adoptarse los resultados de esta experiencia, a menos que el progreso de la experiencia externa y de todos los procedimientos del raciocinio con ella relacionados, impusiera su adopción. Nosotros mismos nos hallábamos en el mismo caso: Ciertas consecuencias de nuestras primeras reflexiones no las percibimos claramente, ni las aceptamos definitivamente, sino después de haber llegado de nuevo a ellas por otros derroteros.

Citaremos, como ejemplo, nuestra concepción de la relación psico-fisiológica. Cuando nos planteamos el problema de la acción recíproca del cuerpo y del espíritu, lo hicimos únicamente porque habíamos tropezado con él en nuestro estudio de las «*nociones inmediatas de la conciencia*». La libertad entonces se nos presentó como un hecho; y por otro lado, la afirmación del determinismo universal, que los sabios sentaban como una regla de método, era generalmente aceptada por los filósofos como un dogma científico. ¿Era la libertad humana compatible con el determinismo de la naturaleza? Y como la libertad se había convertido para nosotros en un hecho fuera de toda duda, la consideramos casi aisladamente en nuestra obra, dejando que el determinismo se las arreglara como pudiera; y se las arreglaría seguramente, pues ninguna teoría puede resistir por mucho tiempo al empuje de un hecho. Pero el problema, dejado al margen de nuestro primer trabajo, volvía a erguirse ineludiblemente ante nosotros. Fieles a nuestro método, le exigimos que se planteara en términos menos generales, y hasta si ello era posible, tomara una forma concreta, que adoptara los contornos de algunos hechos de que pudiera asirse la observación directa. No necesito decir aquí cómo el problema tradicional de la «relación del espíritu con el cuerpo» se contrajo a nuestra vista, hasta el punto de no ser otro que el de la localización cerebral de la memoria, y cómo esta última cuestión, mucho más vasta en sí, se redujo poco a poco a no concernir más que a la memoria de las palabras, y más especialmente a las enfermedades de esta memoria particular, a las afasias. El estudio de las diversas afasias, proseguido por nos-

(1) Sobre estas ideas de Whitehead y sobre su parentesco con las nuestras, véase J. Wahl. *La Philosophie speculative de Whitehead*, págs. 145-155. en *Vers le concret*, París, 1932.

otros con el único fin de desprender los hechos en estado puro, nos vino a demostrar que, entre la conciencia y el organismo, existía una relación que ningún raciocinio hubiera logrado construír *a priori*, una correspondencia que no era ni paralelismo ni epifenomenismo, ni nada que se le parezca. El papel del cerebro consiste en elegir en todo momento, de entre los recuerdos, los que puedan esclarecer la acción comenzada, y excluír los demás. Tórnanse, por consiguiente, conscientes los recuerdos capaces de encajar en el marco motor, sin cesar cambiante, pero siempre preparado; los demás permanecen en lo inconsciente. El papel del cuerpo, por tanto, es el de ejecutar la vida del espíritu, de subrayar las articulaciones motrices, como hace un maestro de orquesta con una partitura musical; el cerebro no tiene ya por función el pensar, sino el impedir que el pensamiento se pierda en el ensueño; es el órgano de *la atención a la vida*. Esa fué la conclusión a que nos condujo el estudio minucioso de los hechos normales y patológicos, y más en general, la observación exterior. Pero sólo entonces vinimos a darnos cuenta de que la experiencia interna en estado puro, al ofrecernos una substancia cuya esencia misma es durar, y por consiguiente, prolongar sin cesar en lo presente un pasado indestructible, nos dispensaba, y hasta nos vedaba, averiguar en dónde se conservaba el recuerdo. El recuerdo se conserva él mismo, como lo admitimos todos al pronunciar, por ejemplo, una palabra. Para pronunciarla, es indispensable que nos recordemos de la primera mitad en el momento en que articulamos la segunda. Nadie supondrá, sin embargo, que la primera se hallará perfectamente depositada en alguna casilla del cerebro o de otra parte, para que la conciencia viniera allí a buscarla. Pero si eso ocurre con la primera mitad de la palabra, lo mismo debe ocurrir con la palabra precedente que forma un cuerpo con ella, tanto por el sonido como por el sentido; lo mismo ocurrirá con el comienzo de la frase, con la frase anterior, y con todo el discurso que hubiéramos podido hacer largo, indefinidamente largo, si así nos hubiera agradado. Ahora bien, nuestra vida entera, desde el primer despertar de nuestra conciencia, es algo así como este discurso indefinidamente prolongado. Su duración es substancial, indivisible en cuanto duración pura. En realidad, por tanto, nos podríamos haber ahorrado varios años de investigaciones. Pero, como nuestra inteligencia no era distinta de la de los demás hombres, la fuerza de la convicción que acompañaba a nuestra intuición de la duración, cuando nos ateníamos a la vida interior, no iba más allá. Sobre todo, con lo que de esta vida interior habíamos apuntado en nuestra primera obra no habríamos podido profundizar, como nos vimos inducidos a hacerlo, las diversas funciones intelectuales — memoria, asociación de

ideas, abstracción, generalización, interpretación, atención. La psico-fisiología por una parte y la psico-patología por otra, atrajeron las miradas de nuestra conciencia hacia más de un problema de cuyo estudio nos hubiéramos desentendido sin ellas, y cuyo estudio nos hizo plantearlo diversamente. Los resultados de este modo obtenidos no dejaron de obrar sobre la psico-fisiología y la psico-patología mismas. Limitándonos a esta última ciencia, mencionaremos sencillamente la creciente importancia que en ella fueron tomando las consideraciones de tensión psicológica, de atención a la vida, y todo lo que envuelve el concepto de «esquizofrenia». Nuestra idea de una conservación integral de lo pasado fué encontrando cada vez más una vasta comprobación empírica en el vasto conjunto de experiencias entabladas por los discípulos de Freud.

Con mayor lentitud van aceptándose las opiniones situadas en el punto de convergencia de tres especulaciones diferentes, y ya no sólo de dos. Estas son de orden metafísico, conciernen a la aprehensión de la materia por el espíritu, y debieran poner fin al antiguo conflicto del realismo y del idealismo, desviando la línea de demarcación entre el sujeto y el objeto, entre el espíritu y la materia. Y este conflicto también se resuelve con sólo plantearlo de otro modo. El análisis psicológico sólo nos había señalado en la memoria planos de conciencia sucesivos, desde el «plano del sueño», el más extenso de todos, sobre el cual se despliega, como sobre la base de una pirámide, todo lo pasado de la persona, hasta el punto, comparado a la cúspide, en que la materia no es más que la percepción de lo actual, con acciones nacientes que la prolongan. Esta percepción de todos los cuerpos ambientes ¿reside en el cuerpo organizado? Así se creía comúnmente. La acción de los cuerpos ambientes se ejercería sobre el cerebro por intermedio de los órganos de los sentidos; en el cerebro se elaborarían sensaciones y percepciones inextensas; estas percepciones se proyectarían hacia afuera por la conciencia y vendrían en cierto modo a recubrir los objetos exteriores. Pero, al parangonar los datos de la psicología con los de la fisiología, resultaba algo muy distintos La hipótesis de una proyección excéntrica de las sensaciones se nos antojaba falsa, cuando se la consideraba superficialmente, cada vez menos inteligible a medida que en ella se ahondaba, bastante natural, sin embargo, teniendo en cuenta el rumbo que la fisiología y la filosofía habían tomado y la inevitable ilusión en que se incurría al recortar de cierta manera la realidad para plantear en ciertos términos los problemas. Se hacía forzoso imaginar en el cerebro no sé qué representación reducida, no sé qué miniatura del mundo externo, que se reducía aún más y se convertía casi en inextensa para

pasar de ahí a la conciencia; ésta, por su parte, dotada del Espacio como de una «forma», restituía la extensión a lo inextenso y recobraba, por reconstrucción, el mundo de fuera. Todas estas ilusiones se desmoronaban junto con la ilusión que las había creado. No es en nosotros, es en ellos mismos donde nosotros percibimos los objetos; es, al menos, en ellos donde los percibiríamos si nuestra percepción fuera «pura». Esa es la conclusión a que llegamos; aunque realmente a lo que llegábamos era a la idea del sentido común. «Grande sería — escribíamos entonces — la extrañeza de un hombre ajeno a las especulaciones filosóficas, si le dijéramos que el objeto que tiene delante, que ve y toca, no existe más que en su espíritu y para su espíritu, o también más generalmente, no existe más que para un espíritu, como pretendía Berkeley... Pero, por otra parte, no sería menor el asombro de nuestro interlocutor si le dijéramos que el objeto es completamente distinto de lo que se le percibe. Luego, para el sentido común, el objeto existe en sí mismo, y el objeto es, además, en si tan pintoresco como lo percibimos; es una imagen, pero una imagen que existe en sí (1)» ¿Cómo pudo parecer tan extraña una doctrina que en este caso se colocaba en el punto de vista del sentido común? Fácil es explicárselo, cuando se sigue de cerca el desenvolvimiento de la filosofía moderna, y cuando se advierte cómo desde sus comienzos se orientó hacia el idealismo, cediendo a una presión que era la misma de las ciencias en cierne. Del mismo modo se planteó el realismo, que se formuló por oposición al idealismo, sirviéndose de los mismos términos; de suerte que se crearon entre los filósofos ciertos hábitos de espíritu en virtud de los cuales lo «objetivo» y lo «subjetivo» quedaban deshermanados igualmente para todos, fuera cual fuese la relación establecida entre los dos términos, y la escuela filosófica a que pertenecieran. Ardua era la empresa de renunciar a estos hábitos; bien nos dimos cuenta de ello nosotros mismos, por el esfuerzo casi doloroso, renovado cada día, que hubimos de imponernos para tornar a un punto de vista tan parecido al del sentido común. El primer capítulo de «*Materia y memoria*» en que dejamos consignado el resultado de nuestras reflexiones acerca de las «*imágenes*», fué tildado de oscuro por todos los que alguna práctica tenían en la especulación filosófica, y aun en razón de esta misma práctica. No sabría decir si esta oscuridad ha desaparecido; lo cierto es que las teorías del conocimiento que han visto la luz durante estos últimos tiempos, sobre todo en el extranjero, parecen haberse desentendido de los términos en que kantianos y antikantianos

(1) *Matière et mémoire*, prólogo de la 7.a edición, pág. 11.

estaban de acuerdo en plantear el problema. Hay un retorno a las nociones inmediatas o una tendencia notable hacia ellas.

Esto por lo tocante a la Ciencia, y al reparo que se nos hace de combatirla. Que en cuanto a la Inteligencia, no había motivo alguno para tanto revuelo. ¿Que no la tomábamos en cuenta ante todo? Siendo lo que es, Inteligencia, y por ende comprendiéndolo todo, debió haber comprendido y afirmado que no le hacíamos ningún desaire. En realidad, lo que se defendía en contra nuestra, era, ante todo, un racionalismo seco, formado sobre todo de negaciones, y del cual nosotros eliminábamos la parte negativa por el solo hecho de proponer ciertas soluciones; era luego, y tal vez en primer término, un verbalismo que sigue viciando todavía una buena parte del conocimiento y que nosotros nos empeñábamos por descartar definitivamente.

Porque ¿qué es, al fin y al cabo, la inteligencia? El modo humano de pensar. Se nos ha dado, como a la abeja el instinto, para dirigir nuestra conducta. Habiéndonos destinado la naturaleza a utilizar y someter la materia, la inteligencia no evoluciona fácilmente sino en el espacio, y no se siente a sus anchas sino en lo inorganizado. Sus tendencias originales son hacia la fabricación, y se manifiestan por una actividad que preludia el arte mecánica y por un lenguaje que barrunta la ciencia, — lo restante de la mentalidad primitiva, estaba constituído por creencias y tradiciones. El desarrollo normal de la inteligencia se realiza por tanto en dirección a la ciencia y a la técnica. Una mecánica todavía grosera despierta unas matemáticas aún imprecisas; éstas a su vez, elevadas a la categoría de científicas y despertando en torno a sí a las demás ciencias, perfeccionan indefinidamente el arte mecánica. Ciencia y arte nos van introduciendo de este modo en la intimidad de la materia, que la una piensa y la otra maneja. Por este lado, la inteligencia podría en principio alcanzar a lo absoluto. Y entonces sería completamente lo que debe ser; vaga en sus comienzos, por no ser más que un presentimiento de la materia, va diseñándose cada vez más claramente a medida que va conociendo la materia con mayor precisión. Pero, tanto vaga como precisa, no deja de ser la atención que el espíritu presta a la materia. Siendo así, ¿cómo el espíritu puede seguir siendo inteligencia cuando vuelve sobre sí mismo? Déseles a las cosas el nombre que se quiera, y por mi parte no tengo inconveniente alguno, lo repito, en que sigan llamando inteligencia, si se empeñan, al conocimiento del espíritu por el espíritu. Pero en tal caso, déjese bien en claro que existen dos funciones intelectuales, inversas la una a la otra; pues el espíritu no piensa al espíritu sino remontando la pendiente de los hábitos contraídos en contacto con la

materia, y estos hábitos constituyen lo que ordinariamente se llama tendencias intelectuales. ¿No sería preferible, en este caso, designar con otro nombre una función que no es por cierto lo que ordinariamente se llama inteligencia? Eso es lo que nosotros llamamos intuición: que representa la atención que el espíritu adicionalmente se presta a sí mismo, al mismo tiempo que se fija en la materia que es su objeto. Esta atención suplementaria puede cultivarse y desarrollarse metódicamente. De este modo se irá constituyendo una ciencia del espíritu, una verdadera metafísica, que definirá positivamente el espíritu en vez de negar simplemente de él todo lo que sabemos de la materia.

Así entendida la metafísica, asignando a la intuición el conocimiento del espíritu, no sustraemos nada a la inteligencia; pues al afirmar que la metafísica, que era obra de la inteligencia pura, eliminaba el tiempo y que, por tanto, negaba el espíritu, o lo definía por negaciones, abandonamos de buen grado a la inteligencia este conocimiento todo negativo del espíritu, si la inteligencia se empeña en reservárselo; pero afirmamos también que existe otro conocimiento. No mermamos, por tanto, en punto alguno la inteligencia; ni la desalojamos de ninguna posición que hasta ahora haya ocupado; y en el terreno propio en que se halla, nosotros le atribuímos un poder que la filosofía moderna le ha discutido generalmente. Sólo que, al lado de ella, comprobamos la existencia de otra facultad capaz de otra clase de conocimiento. De este modo contamos por un lado con la ciencia y el arte mecánico que proceden de la inteligencia pura, y por otro, con la metafísica que recurre a la intuición. Entre estos dos extremos, vendrán por tanto a situarse las ciencias de la vida moral, de la vida social y hasta de la vida orgánica; éstas más intelectuales, aquéllas más intuitivas. Pero, tanto el conocimiento intuitivo como el intelectual, quedarán marcados con el sello de la precisión.

Por el contrario, en la conversación, que es el manantial ordinario de la «crítica» nada hay de preciso. ¿De dónde proceden efectivamente las ideas que en ella se cruzan? ¿Cuál es el alcance de las palabras? No hay que suponer que la vida social sea un hábito adquirido y transmitido. El hombre está organizado para la vida ciudadana, como la hormiga para el hormiguero, con la única diferencia, sin embargo, de que la hormiga está dotada de medios ya hechos para alcanzar su fin, mientras que nosotros poseemos lo necesario para reinventarlos, y por consiguiente, para variar su forma. Por muy convencional que sea cada una de las palabras de nuestro lenguaje, el lenguaje no es una convención, y al hombre le es tan natural hablar como caminar. Ahora bien, ¿cuál es la función primitiva del lenguaje? Es establecer una comunicación con

fines de cooperación. El lenguaje transmite órdenes o advertencias; prescribe o describe. En el primer caso, es una incitación a la acción inmediata; en el segundo, es la indicación de la cosa, o de alguna de sus propiedades, con vistas a la acción futura. Pero tanto en un caso como en otro, la función es industrial, comercial, militar, social siempre. Las cosas descritas por el lenguaje han sido recortadas de lo real por la percepción humana con fines de trabajo humano. Las propiedades por él indicadas son incitaciones de la cosa a una actividad humana. La palabra será, pues, la misma, como decíamos, cuando la tarea sugerida sea la misma, y nuestro espíritu atribuirá a cosas diversas la misma propiedad, se las representará de la misma manera, las agrupará bajo la misma idea, dondequiera que la sugestión del mismo partido que sacar, de la misma acción que hacer, le suscite la misma palabra. Esos son los orígenes de la palabra y de la idea. Tanto la una como la otra han evolucionado indudablemente; ya no son tan groseramente utilitarias; pero siguen, sin embargo, siendo utilitarias, pues el pensamiento social no puede dejar de conservar su estructura original. Pero ¿es él inteligencia o intuición? No niego que la intuición lleve sus luces hasta el pensamiento, pues no hay pensamiento sin espíritu de penetración, y el espíritu de penetración es el reflejo de la intuición en la inteligencia. No niego tampoco que esta módica parte de intuición se haya ensanchado, que haya dado origen a la poesía, más tarde a la prosa, y haya convertido en instrumento de arte las palabras que en un principio no eran más que signos; y que, por obra sobre todo de los griegos, se haya realizado este milagro. No es menos verdad tampoco, que pensamiento y lenguaje, destinados originariamente a organizar el trabajo de los hombres en el espacio, sean de esencia intelectual. Pero necesariamente de una intelectualidad vaga — adaptación sumamente generalizada del espíritu a la materia que la sociedad ha de utilizar. Nada más natural que la filosofía en sus comienzos se haya bastado con ella y haya empezado por ser pura dialéctica, pues no disponía de otra cosa. Un Platón, un Aristóteles adoptan el recorte de la realidad que hallan ya hecho en el lenguaje: «dialéctica», que deriva de *dialégein, dialégesthai*, significa al mismo tiempo «diálogo» y «distribución»; una dialéctica como la de Platón, era a la vez una conversación en que se trataba de ponerse de acuerdo sobre el significado de una palabra, y una repartición de las cosas conforme a las indicaciones del lenguaje. Pero tarde o temprano ese sistema de ideas calcadas sobre las palabras debía ceder su puesto a un conocimiento exacto, representado por signos más precisos; entonces vino a constituírse la ciencia, tomando explícitamente por objeto la materia, por medio la experimentación,

por ideal las matemáticas; la inteligencia de este modo alcanzó la completa profundización de la materialidad y por consiguiente, de sí misma. Tarde o temprano también había de desarrollarse una filosofía que se independizaría a su vez de la palabra, pero en este caso, para marchar en sentido inverso de las matemáticas, y poner de realce, sobre el conocimiento primitivo y social, lo intuitivo en vez de lo intelectual. Sin embargo, debía seguir existiendo un lenguaje entre la intuición y la inteligencia, llevadas a mayor intensificación; lenguaje que, efectivamente, es lo que siempre fué; pues por más que se haya teñido de más ciencia y de más filosofía, sigue siempre desempeñando su función. La inteligencia, que en un principio se confundía con él y que participaba de su imprecisión, llegó a precisarse en la ciencia, y se apoderó de la materia. La intuición que hacía pesar sobre él su influjo, aspira a ensancharse en filosofía y hacerse coextensiva al espíritu. Entre ellas, sin embargo, entre estas dos formas del pensamiento solitario, subsiste el pensamiento colectivo que fué en un principio todo el pensamiento humano, y es el que el lenguaje sigue expresando. Cierto es que lleva el lastre de la ciencia, pero el espíritu científico exige que todo se discuta a cada instante, y el lenguaje necesita estabilidad; cierto es también que se halla abierto a la filosofía, pero el espíritu filosófico simpatiza con la renovación y la reinvención sin fin que residen en el fondo de las cosas, y las palabras tienen un sentido definido, un valor convencional relativamente fijo; no pueden expresar lo nuevo sino como un reajuste de lo antiguo. Llámase ordinariamente, y tal vez imprudentemente, «razón» a esta lógica conservadora que regula el pensamiento colectivo; y conversación tiene mucho de parecido con conservación; en ella la razón ejerce su legítima autoridad como en casa propia. Teóricamente, en efecto, la conversación no debiera versar sino sobre las cosas de la vida social; y el objeto esencial de la sociedad es injertar una cierta fijeza en la movilidad universal. A tantas sociedades corresponden tantos islotes consolidados, acá y allá, en el océano del devenir. Esta consolidación es tanto más perfecta cuanto la actividad social es más inteligente. La inteligencia general, facultad de acomodar «razonablemente» los conceptos, y de manejar convenientemente las palabras, debe, por tanto, concurrir a la vida social, lo propio que la inteligencia, en sentido más estricto, función matemática del espíritu, preside al conocimiento de la materia. Cuando se dice de un hombre que es inteligente, se piensa sobre todo en la primera forma de inteligencia; se entiende que posee cierta habilidad y facilidad para combinar juntos los conceptos usuales, para sacar de ellos las conclusiones probables. Y no hay nada que reprocharle por ello, mientras se atenga a las cosas de la vida corriente, para la

cual están hechos los conceptos. Pero así como no se admitiría que un hombre simplemente inteligente se metiera a dirimir cuestiones científicas, cuando la inteligencia reducida a la precisión de la ciencia se hace espíritu matemático, físico, biológico, y substituye a las palabras signos más apropiados, con mayor razón debiera no consentírsele en filosofía, siendo que las cuestiones propuestas no dependen ya de la simple inteligencia. Pero tratándose de filosofía, el criterio es muy distinto, y basta que un hombre sea inteligente para que se le crea capacitado y competente. Y contra eso hemos protestado desde un principio. Muy en alto ponemos la inteligencia; pero muy mediocre es también la estima que nos merece el «hombre inteligente», versado probablemente en toda clase de cosas.

Versado en hablar y dispuesto a criticar. Quien se haya desentendido de las palabras, para ir derecho a las cosas, para dar en ellas con sus articulaciones naturales, para profundizar experimentalmente un problema, sabe muy bien que el espíritu va de sorpresa en sorpresa. Fuera del dominio propiamente humano, entiendo decir social, lo verosímil no es casi nunca verdadero; la naturaleza bien poco se preocupa de facilitar nuestra conversación. ¡Entre la realidad concreta y la que nosotros reconstruímos *a priori*, media una gran distancia! Y a esta reconstrucción se atiene, sin embargo, el espíritu que no pasa de crítico, ya que su tarea no es obrar sobre la cosa misma, sino apreciar lo que alguien ha dicho de ella. ¿Cómo podrá dar un fallo, sino es parangonando la solución que se le propone, extraída de las cosas, con la que él mismo construye con ideas corrientes, o sea, con palabras depositarías del pensamiento social? Y ¿qué podrá significar su juicio, sino que huelga toda investigación, que eso desconcierta a la sociedad, que basta con tirar una raya debajo de los conocimientos vagos almacenados en el lenguaje, sacar la suma y atenerse a ella? El postulado de este método es «lo sabemos todo»; y aunque nadie se aventuraría a aplicarlo a la crítica de las teorías físicas o astronómicas, su aplicación es corriente en filosofía. A quien ha trabajado, luchado, sudado por dejar a un lado las ideas hechas y ponerse en contacto con la cosa, se le pone por delante la solución que se supone «razonable». El verdadero investigador debiera protestar; estaría en derecho de demostrar que la facultad de criticar así entendida, es ni más ni menos que un propósito de ignorar, y que la sola crítica aceptable sería un nuevo estudio, más profundo, aunque igualmente directo, de la cosa misma. Desgraciadamente, él es el primero en inclinarse a la crítica en toda ocasión, cuando apenas ha ahondado efectivamente en dos o tres problemas: pues, de negar a la pura inteligencia el poder de apreciar lo que él hace, se privaría a sí mismo del

derecho de juzgar en ciertos casos en que no es ni filósofo ni sabio, sino simplemente un «entendido». Prefiere adoptar la ilusión corriente. Todo contribuye, por lo demás, a esta ilusión. Por regla ordinaria se recurre en busca de consejo sobre asuntos difíciles a hombres incompetentes, sólo por haber adquirido cierto renombre en otras materias. Así se halaga en ellos, y sobre todo se reafirma en el espíritu del público, la idea de que existe una facultad general de conocer todas las cosas sin haberlas estudiado, la idea de que una inteligencia no es simplemente el hábito de manejar en la conversación los conceptos útiles a la vida social, ni la función matemática del espíritu, sino una cierta potencia de sacar de los conceptos sociales el conocimiento real, combinándolos más o menos hábilmente entre sí. Esta destreza superior vendría a ser lo que constituye la superioridad del espíritu. ¡Como si la verdadera superioridad pudiera ser otra cosa que una mayor fuerza de atención! ¡Como si esta atención no estuviera necesariamente especializada, es decir, inclinada por la naturaleza o por el hábito a ciertos objetos más bien que a otros! ¡Como si ella no fuera visión directa, visión que traspasa el velo de las palabras, y como si no fuera cabalmente la ignorancia de las cosas a que proporciona mayor facilidad para hablar de ellas! En lo que a nosotros toca, tanto avaloramos el conocimiento científico y la competencia técnica, como la visión intuitiva. Estamos convencidos de que es de esencia del hombre crear material y moralmente, fabricar cosas y fabricarse a sí mismo; la definición que de él proponemos es la de *homo faber;* el *homo sapiens*, nacido de la reflexión del *homo faber* sobre su propia fabricación, lo consideramos, también, digno de estima, en tanto que resuelve, por medio de la pura inteligencia, los problemas que sólo dependen de ella; en la elección de estos problemas, un filósofo puede engañarse, otro filósofo le desengañará; ambos habrán trabajado en la medida de su posibilidad, y ambos podrán merecer nuestra gratitud y nuestra admiración. *Homo faber, homo sapiens;* delante del uno y del otro, que al fin y al cabo se confundirán en uno solo, nos inclinamos. El único que se nos hace antipático es el *homo loquax*, cuyo pensamiento, cuando piensa, no es más que una reflexión sobre la palabra.

Los métodos de enseñanza tendían en otro tiempo a formar y a perfeccionar al *homo loquax*. Y ¿no tienden a lo mismo también los nuestros? No negamos que entre nosotros este defecto es menos notable que en otras partes. En ningún país, tanto como en Francia, el maestro despierta más la iniciativa del estudiante y hasta del simple párvulo. Nos queda, sin embargo, mucho por hacer. No tengo por qué tratar aquí de los trabajos manuales, ni del papel que podrían

desempeñar en las escuelas. Hay notable propensión a considerarlos como un simple pasatiempo, y se olvida que la inteligencia es esencialmente la facultad de manipular la materia, que ésos fueron sus comienzos y que ése fué el propósito de la naturaleza. Y ¿cómo entonces no habría de aprovechar la inteligencia de la educación de la mano? Miremos más allá. La mano del niño trata, naturalmente, de construir; ayudándola, proporcionándole al menos ocasiones, se obtendrá más tarde de él, cuando sea hombre, un rendimiento superior, y así se acrecentará singularmente lo que en el mundo hay de inventiva. El saber de corrido y por libro comprime y suprime actividades que sólo necesitan un impulso. Ejercitemos, por tanto, al niño en trabajos manuales, y no entreguemos esta enseñanza en manos de un aficionado; recurramos a un verdadero maestro, que perfeccione su facultad de tocar convirtiéndola en un verdadero tacto. Pero no quiero insistir más sobre este punto. En toda clase de materias, literarias o científicas, nuestra enseñanza sigue siendo demasiado verbal. Pero han pasado los tiempos en que bastaba con ser hombre de mundo y de mucha labia. Si se trata de ciencias, lo que se expone, ante todo, son los resultados. ¿No sería preferible la iniciación en los métodos? Debiera iniciarse a los alumnos desde el principio en la práctica, invitarlos a observar, a experimentar, a reinventar. ¡Con qué ansia escucharían! ¡Con qué facilidad entenderían! Porque el niño es investigador e inventor, siempre en acecho de novedades, reacio a la regla, más cerca, en fin, de la naturaleza que el hombre formado. Pero como éste es esencialmente un ser social y es él quien le enseña, por fuerza trata de colocar en primera línea el conjunto de resultados adquiridos, de que se compone el patrimonio social, y del que está legítimamente orgulloso. Sin embargo, por enciclopédico que sea el programa, a bien poco se reducirá lo que el alumno alcance a asimilarse de ciencia hecha, y aun esto lo estudiará de mala gana y lo olvidará bien pronto. No cabe duda que cada uno de los resultados adquiridos por la humanidad es un tesoro; pero el resultado constituye un saber para adultos, y el adulto lo adquirirá cuando lo necesite, si buenamente ha aprendido dónde encontrarlo. Cultivemos más bien en el niño un saber de niño, y guárdémonos bien de ahogar, bajo una balumba de ramas y hojarasca, desecho de vegetaciones antiguas, la planta nueva que sólo aspira a brotar.

¿No habría, también, mucho que corregir sobre este punto en nuestra enseñanza literaria (tan superior por lo demás a la que se da en otros países)? Puede ser útil disertar sobre la obra de un gran escritor; de este modo se le podrá comprender mejor y gustar mejor. Pero antes ha debido el

alumno empezar a saborearlo, y por consiguiente, a comprenderlo; o sea, el alumno tendrá antes que reinventarlo, o lo que es lo mismo, apropiarse hasta cierto punto la inspiración del autor. Y ¿cómo ha de hacerlo si no se empapa en él adoptando sus gestos, su actitud, su paso? A esto se reduce precisamente leer en voz alta. La inteligencia vendrá más tarde a agregarle sus matices; antes que la intelección propiamente dicha, está la percepción de la estructura y del movimiento; está, en la página que se lee, la puntuación y el ritmo (1). El arte de la dicción consiste ante todo en destacar lo que dejamos dicho, en tomar en cuenta las relaciones temporales entre los diversos miembros del párrafo y los diversos miembros de la frase, seguir sin interrupción el *crescendo* del sentimiento y del pensamiento, hasta el punto que musicalmente se advierte como culminante. No hay razón para considerarlo como un simple ramo de adorno; en lugar de colocarlo al término de los estudios, como un ornamento, debiera ponerse al principio, y siempre, como un apoyo. Sobre este fundamento iríamos edificando lo demás, a no ser que en esto sigamos dominados por la ilusión de que lo principal es discurrir acerca de las cosas y que se las conoce bien cuando se sabe hablar de ellas. Pero la verdad es que sólo se conoce bien, que sólo se comprende lo que se puede en cierto modo reinventar. Digamos de paso que existe cierta analogía entre el arte de la lectura, tal como acabamos de definirlo, y la intuición que recomendamos al filósofo. La intuición aspira a descubrir, en la página que ha escogido del gran libro del mundo, el movimiento y el ritmo de la composición, revivir la evolución creadora e incorporarse en ella por simpatía. Pero hemos abierto un paréntesis sobrado extenso y es hora ya de cerrarlo. No pretendemos elaborar un programa de educación; entendíamos solamente señalar ciertos hábitos del espíritu que tenemos por enfadosos y que la escuela sigue a menudo alentando de hecho, aunque los repudia en principio. Entendíamos, sobre todo, protestar una vez más contra la sustitución de los conceptos a las cosas, y contra lo que nos

(1) Acerca del hecho de que el ritmo diseña a bulto el sentido de la frase verdaderamente escrita, de que puede ponernos en comunicación directa con el pensamiento del escritor antes que venga el estudio de las palabras a darle colorido y matices, tratamos en otra ocasión, principalmente en una conferencia dada en 1912 sobre *L'âme et le corps* (véase nuestra colección *L'Energie spirituelle*, pág. 32). Por lo demás, nos limitábamos, entonces, a resumir una lección anteriormente dada en el Colegio de Francia. En esa lección tomamos, por ejemplo, una página del *Discours de la Méthode*, e hicimos la prueba de demostrar cómo las idas y venidas del pensamiento, cada una de ellas de determinada dirección, pasan del espíritu de Descartes al nuestro por el solo efecto del ritmo, tal como lo indica la puntuación, y sobre todo, como lo marca una correcta lectura en voz alta.

atreveríamos a llamar la socialización de la verdad. Esta se imponía en las sociedades primitivas; es natural al espíritu humano, porque el espíritu humano no está destinado a la ciencia pura, y mucho menos, a la filosofía. Pero esta socialización es menester reservarla para las verdades de orden práctico, para las que ha sido hecha. Nada tiene que ver con el dominio del conocimiento puro, sea éste ciencia o filosofía.

Del mismo modo repudiamos la facilidad, y recomendamos una manera dificultosa de pensar; apreciamos el esfuerzo por encima de todo. ¿Cómo han podido algunos llamarse a engaño? Pasaremos por alto a los que quisieran que nuestra intuición fuera instinto o sentimiento; pues ni una línea siquiera de lo que hemos escrito se presta a semejante interpretación. En todo lo escrito por nosotros se afirma lo contrario: nuestra intuición es reflexión; pero, como a menudo llamábamos la atención sobre la movilidad que reside en el fondo de las cosas, se ha pretendido que alentábamos no sé que relajamiento del espíritu; y como la permanencia de la substancia era a nuestros ojos una continuidad de mutación, se ha afirmado que nuestra doctrina era una justificación de la inestabilidad. Eso equivaldría a suponer que el bacteriólogo nos recomienda las enfermedades microbianas, porque nos señala microbios en todas partes; o que el físico nos receta el ejercicio del columpio porque reduce los fenómenos de la naturaleza a oscilaciones; una cosa es un principio de explicación, y otra es una norma de conducta. Y hasta pudiera decirse que el filósofo que halla la movilidad dondequiera, es el que menos interés tiene en recomendarla, puesto que la considera inevitable y la descubre en lo que se ha convenido en llamar inmovilidad. Pero lo cierto es que, por más que él se presente la estabilidad como una complejidad de mutación o como un aspecto particular de la mutación, por más que, de un modo cualquiera, resuelva la estabilidad en mutación, seguirá distinguiendo, como todo el mundo, la estabilidad y la mutación. Y para él, como para todos, se planteará la cuestión de saber hasta qué punto habrá de aconsejarse a las sociedades humanas la apariencia especial llamada estabilidad, y hasta qué punto la mera y simple mutación. Su análisis de la mutación deja intacta esta cuestión. Por poco buen sentido que tenga, juzgará, como todo el mundo, necesaria una cierta persistencia de lo existente; dirá que las instituciones deben ofrecer un marco relativamente invariable a la diversidad y a la movilidad de los designios individuales; comprenderá tal vez mejor que nadie el papel de estas instituciones, pues ¿no prosiguen ellas, acaso, en el terreno de la acción, al proponer imperativos, la obra de estabilización que los sentidos y el entendimiento ejecutan en el dominio del conocimiento, cuando éstos condensan en percepción las

oscilaciones de la materia y, en conceptos, el fluir de las cosas? No cabe duda que, dentro del marco rígido de las instituciones, la sociedad evoluciona sostenida por esta misma rigidez. Más aún, el deber de todo hombre de Estado es el de seguir estas variaciones y modificar la institución cuando aún sea tiempo; de diez errores políticos, nueve de ellos consisten sencillamente en creer que sigue siendo verdadero lo que ha dejado de serlo. Pero el décimo, que podrá ser el más grave, consistirá en no creer ya verdadero lo que no obstante sigue siéndolo todavía. En términos generales, la acción exige un punto de apoyo, y el ser vivo tiende esencialmente a la acción eficaz. Por este motivo, hemos visto en cierta estabilización de las cosas, la función primordial de la conciencia. La conciencia, decíamos, colocada sobre la universal movilidad, abarca en una visión casi instantánea una historia inmensamente prolongada que se desarrolla fuera de ella. Cuanto más elevada es la conciencia, más fuerte es esta tensión de su duración con respecto a la de las cosas.

Tensión, concentración, ésas eran las palabras con que caracterizábamos un método que exige del espíritu, para cada nuevo problema, un esfuerzo enteramente nuevo. No habríamos podido jamás sacar de nuestra obra *Materia y memoria* que precedió a *La Evolución creadora*, una verdadera doctrina acerca de la evolución (pues sólo hubiera sido una apariencia); ni de nuestro *Ensayo sobre las nociones inmediatas de la conciencia*, una teoría de las relaciones entre el alma y el cuerpo como las que expusimos después en *Materia y memoria* (pues sólo habría tenido por resultado una construcción hipotética), ni de la pseudo-filosofía a la que éramos adictos antes de las *Nociones inmediatas* — es decir, de las nociones generales almacenadas en el lenguaje —, las conclusiones acerca de la duración y la vida interior que presentamos en este primer trabajo. Nuestra iniciación al verdadero método filosófico data del día en que desechamos las soluciones verbales, por haber hallado en la vida interior un primer campo de experiencia. El progreso sucesivo fué todo un ensanchamiento de este campo. Extender lógicamente una conclusión, aplicarla a otros objetos sin haber ensanchado realmente el círculo de sus investigaciones, es una inclinación natural al espíritu humano, a la que no hay nunca que someterse. La filosofía se entrega a ella ingenuamente cuando es dialéctica pura, o sea, cuando es tentativa por construír una metafísica con los conocimientos rudimentarios que se hallan almacenados en el lenguaje. Sigue sometida a esa inclinación cuando a ciertas conclusiones sacadas de ciertos hechos las erige en «principios generales», aplicables a lo restante de las cosas. Nuestra actividad filosófica ha sido una viva protesta contra semejante modo de filosofar. Por esto debimos dejar

a un lado ciertas cuestiones importantes, a las que hubiéramos podido dar un simulacro de respuesta prolongando hasta ellas los resultados de nuestros precedentes trabajos; pero no responderemos nunca a ésta o a aquélla de dichas cuestiones, sin contar antes con el tiempo y con las fuerzas para resolverlas en sí mismas, por sí mismas. De otro modo, reconocidos a nuestro método por habernos proporcionado lo que nosotros creíamos ser la solución precisa de algunos problemas, al comprobar que no podemos por nosotros mismos sacar de él más partido, nos damos por satisfechos. No siempre está uno obligado a escribir una obra (1).

(1) Este ensayo se terminó de escribir el año 1922. Sólo le hemos agregado algunas páginas referentes a las teorías físicas actuales. En aquella fecha no estábamos aún en posesión completa de los resultados que dejamos expuestos en nuestra reciente obra: *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, París, 1932. Esto vendrá a explicar las últimas líneas.

III

LO POSIBLE Y LO REAL

Ensayo publicado en la revista sueca NORDISK TIDSKRIFT, *en noviembre de 1930* (1).

Quisiera volver sobre un tema del que he hablado ya: la creación continua de imprevisible novedad que parece proseguirse en el universo. En cuanto a mí, creo experimentarla a cada instante. Por mucho que trate de representarme lo que ha de suceder, ¡qué pobre y abstracta y esquemática es mi representación en parangón con el acontecimiento que se produce! La realización trae consigo una nonada imprevisible que todo lo cambia. Si, por ejemplo, tengo que asistir a una reunión, me sé de antemano las personas con que debo encontrarme, en torno a qué mesa, en qué orden, para la discusión de qué problema. Pero, apenas se reúnen, se sientan y hablan, aunque lo hagan como yo me lo esperaba y digan lo que yo pensé que dirían, el conjunto me deja una impresión única y nueva, como si en ese momento lo diseñara de un solo trazo original la mano de un artista. ¡Adiós, imagen por mí soñada, simple yuxtaposición supuesta de antemano, de cosas ya conocidas! No digo que el cuadro presente el valor artístico de un Rembrandt o de un Velázquez, pero sí tan inesperado y por tanto, tan original. Se me objetará que yo desconocía los detalles de las circunstancias, que yo no podía disponer de los personajes, de sus gestos, de sus actitudes, y que si el conjunto me trae algo de nuevo es porque me proporciona un agregado de elementos. Pero el caso es que experimento la misma impresión de novedad ante el desarrollo de mi vida interior, y la experimento, más viva que nunca, ante una acción decidida por mí y de la cual yo soy el único árbitro. Si

(1) Este artículo constituía el desarrollo de ciertas opiniones presentadas en la apertura del *meeting philosophique* de Oxford, el 24 de septiembre de 1920. Al escribirlo para la revista sueca *Nordisk Tidskrift*, quisiera hacer constar el pesar que sentíamos al no poder ir a dar una conferencia en Estocolmo, como es de uso, al recibir el premio Nobel. Hasta ahora este artículo no se ha publicado más que en lengua sueca.

delibero antes de obrar, los momentos de deliberación se presentan a mi conciencia como los esbozos sucesivos, cada cual distinto en su especie, que traza el pintor de su cuadro; y el acto mismo, al ejecutarlo, por más que realice lo querido y por tanto lo previsto, me ofrece una forma original. Pase que en un estado de alma haya tal vez algo de original y de único, pero la materia es repetición; el mundo exterior obedece a leyes matemáticas; una inteligencia sobrehumana que conociera, en un momento dado, la posición, la dirección y la velocidad de todos los átomos y electrones del universo material, calcularía cualquier estado futuro de este universo, como lo hacemos nosotros con un eclipse de sol o de luna. En estricto rigor, lo concedo, si se trata sólo del mundo inerte, bien que la cuestión se haya puesto en disputa, al menos en cuanto a los fenómenos elementales. Pero ese mundo no es más que una abstracción. La realidad concreta comprende a los seres vivientes y conscientes que encajan en la materia inorgánica. Y digo vivientes y conscientes, porque yo estimo que el viviente es por derecho consciente; se hace inconsciente cuando la conciencia se amodorra, pero aun en las regiones en que la conciencia se adormece, como entre los vegetales, existe una evolución regulada, progreso indefinido, envejecimiento, todas las señales exteriores, en fin, de la duración que caracteriza a la conciencia. ¿Por qué hablar entonces de una materia inerte siendo que la vida en ella encuadra como en un marco? ¿Con qué derecho se menciona primero lo inerte? Los antiguos se habían imaginado un Alma del Mundo que aseguraba la continuidad de la existencia del universo material. Descarnando este concepto de lo que tiene de mítico, yo diría que el mundo inorgánico es una serie de repeticiones o de cuasi-repeticiones infinitamente rápidas que se suman en mutaciones visibles y previsibles, y que podrían compararse a las oscilaciones del volante del reloj; éstas se hallan unidas al escape continuo por un resorte que las enlaza entre sí y cuyo progreso regulan; aquéllas ritman la vida de los seres conscientes y miden su duración. De suerte que el ser viviente dura por esencia; dura cabalmente porque elabora sin cesar lo nuevo, y porque no hay elaboración sin rebusca, ni rebusca sin tanteo. El tiempo, o es este titubeo mismo, o no es nada. Suprimid lo consciente y lo viviente —y sólo lo conseguiréis por un esfuerzo de abstracción, pues el mundo material, lo repetimos, implica tal vez la presencia necesaria de la conciencia y de la vida — suprimid, pues, lo consciente y lo viviente, y obtendréis efectivamente un universo cuyos estados sucesivos son teóricamente calculables por anticipado, como las imágenes yuxtapuestas en una cinta cinematográfica antes de desenrollarlas; pero entonces, ¿qué objeto tiene el desenrollamiento? ¿Qué fin tiene el des-

arrollo de la realidad? ¿Por qué no se ha desarrollado ya? ¿Para qué sirve el tiempo? (Hablo del tiempo real, concreto, no del tiempo abstracto que es sólo una cuarta dimensión del espacio) (1). Ese es, desde hace mucho tiempo, el punto de partida de mis reflexiones. Cincuenta años hace, yo estaba reciamente apegado a la filosofía de Spencer; un buen día me dí cuenta de que el tiempo no servía para nada y que no hacía nada; y lo que no hace nada no es nada. Y sin embargo, decía para mí, el tiempo es algo, y por tanto, obra; pero ¿qué es lo que hace? El simple buen sentido respondía: el tiempo es el que impide que todas las cosas se hagan de golpe: atrasa, o más bien, es el atraso mismo. Por tanto, debe ser elaboración. ¿No sería, en tal caso, vehículo de creación y de selección? La existencia del tiempo ¿no constituiría una prueba de que hay indeterminación en las cosas? ¿No sería, tal vez, el tiempo esta indeterminación misma?

El que no sea ésta la opinión de la mayoría de los filósofos se debe a que la inteligencia humana está cabalmente hecha para tomar las cosas por el otro cabo; digo la inteligencia, no digo el pensamiento, ni digo el espíritu; al lado de la inteligencia existe efectivamente la percepción inmediata, por parte de cada uno de nosotros, de nuestra propia actividad y de las condiciones en que se ejerce. Llamadla como queráis, será siempre el sentimiento que tenemos de ser creadores de nuestras intenciones, de nuestras decisiones, de nuestros actos, y por tanto, de nuestros hábitos, de nuestro carácter, de nosotros mismos. A fuer de artífices — y hasta de artistas si así lo queremos — de nuestra vida, laboramos incesantemente en plasmar, con el material que lo pasado y lo presente, la herencia y las circunstancias nos proporcionan, una figura única, nueva, original, imprevisible como la forma que da el escultor a la arcilla. Estamos advertidos, es cierto, de esta labor y de lo que en ella hay de único, mientras se ejecuta, pero lo esencial es que nosotros la ejecutamos. No necesitamos siquiera que fijemos en ella nuestra atención, ni es necesario siquiera que nos demos de ella plena conciencia, como no necesita el artista analizar su poder creador; eso lo deja para el filósofo; él se contenta con crear. En cambio, el escultor tiene que dominar la técnica de su arte y saber todo lo que da de sí; esta técnica atañe sobre todo a lo que su obra tiene de común con las demás obras, y a ella lo obligan las exigencias de la materia en que opera, que se impone a

(1) Dejamos demostrado, efectivamente, en nuestro *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, París, 1889, pág. 82, que el tiempo mensurable podía considerarse como una «cuarta dimensión del Espacio» Se trataba por supuesto, del Espacio puro, y no de la amalgama Espacio-Tiempo de la teoría de la Relatividad, que es cosa muy distinta.

él como a los demás artistas; esta técnica en el arte interesa a lo que es repetición o fabricación, no a la creación misma. Y en ella se concentra la atención del artista, es decir, lo que yo llamaría su intelectualidad. De igual modo poco o nada sabemos, en la creación de nuestro carácter, acerca de nuestro poder creador; para aprenderlo, debiéramos volver sobre nosotros mismos, filosofar, remontar la pendiente de la naturaleza, puesto que la naturaleza lo que quiere es la acción y poco se preocupa de la especulación. Desde el momento en que no se trata ya sencillamente de sentir en sí un impulso y de asegurarse de que se puede obrar, sino de volver el pensamiento sobre sí mismo para que entienda este poder y capte este impulso, se agranda la dificultad, como si hubiera que invertir la dirección normal del conocimiento. Por el contrario, tenemos un interés principal en familiarizarnos con la técnica de nuestra acción, o lo que es lo mismo, en sacar de las condiciones en que se ejerce, todo lo que pueda proporcionarnos fórmulas o reglas generales en que apoyar nuestra conducta. Sólo habrá novedad en nuestros actos, por lo que hallemos de repetido en las cosas. Por tanto, nuestra facultad normal de conocer es esencialmente un poder de extraer lo que hay de estabilidad y de regularidad en el flujo de lo real. Si se trata de percibir, la percepción se apodera de los estremecimientos infinitamente repetidos que son luz y calor, y los contrae en sensaciones relativamente invariables; son trillones de oscilaciones exteriores las que condensa a nuestros ojos, en una fracción de segundo, la visión de un color. Si se trata de concebir, formar una idea general es abstraer de diversas cosas mudables un aspecto común que no cambia, o que al menos ofrece a nuestra acción su lado invariable. Lo que ante todo marca y diseña la generalidad en la idea es la constancia de nuestra actitud, la identidad de nuestra relación eventual con la multiplicidad y variabilidad de los objetos representados. Si por fin se trata de comprender, nos limitamos a hallar sencillas relaciones, establecer lazos estables entre los hechos que pasan, deducir leyes; operación tanto más perfecta cuanto la relación es más precisa y la ley más matemática. Todas estas funciones son constitutivas de la inteligencia. Y la inteligencia está en la verdad, en cuanto, a fuer de amiga de la regularidad y de la estabilidad, se apega a lo que hay de estable y regular en lo real, a la materialidad. Y se roza entonces con uno de los lados de lo absoluto, como se roza con otro nuestra conciencia cuando advierte en nosotros una perpetua eflorescencia de novedad, o cuando, al dilatarse, simpatiza con el esfuerzo indefinidamente renovador de la naturaleza. El error empieza cuando la inteligencia pretende pensar uno de los dos aspectos como

ha pensado el otro, y se emplea en un uso para el que no ha sido hecha.

Tengo para mí que los altos problemas metafísicos están generalmente mal planteados, y que no pocas veces se resuelven por sí mismos, apenas se rectifica el enunciado; o también, que son problemas formulados en términos ilusorios, y que se desvanecen, apenas se consideran de cerca los términos de la fórmula. Tienen, en efecto, su origen en que convertimos en fabricación lo que es en sí creación. La realidad es crecimiento global e indiviso, invención gradual, duración; a la manera de un globo elástico que, al dilatarse lentamente, tomara a cada instante formas inesperadas. Pero nuestra inteligencia se figura el origen y la evolución de la realidad como un ajuste o reajuste de partes que no hacen más que cambiar de lugar, y podría, por tanto, en teoría prever cualquier estado de conjunto; pues, poniendo un número definido de elementos estables, se dan implícitamente por adelantado todas las combinaciones posibles. Pero no es sólo eso. La realidad, tal cual la percibimos directamente, es algo lleno que no cesa de henchirse, y que no sabe de vacío; tiene extensión, como tiene duración; pero esta extensión concreta no es el espacio infinito e infinitamente divisible que la inteligencia se brinda a sí misma, como un terreno en que construir. El espacio concreto ha sido sacado de las cosas; las cosas no están en él, es él quien está en ellas. Sólo que, al razonar sobre la realidad nuestro pensamiento, hace del espacio un receptáculo. Como está acostumbrado a acumular partes en un vacío relativo, se imagina que la realidad colma algo así como un vacío absoluto. Ahora bien, si el desconocimiento de la novedad radical está en el origen de los problemas metafísicos mal planteados, la costumbre de proceder de lo vacío a lo lleno es manantial de problemas inexistentes. Fácil de ver es, por otra parte, que el segundo error está ya implicado en el primero. Pero quisiera, ante todo, definirlo con mayor precisión.

***

Sostengo que existen pseudo-problemas, y éstos son los inquietantes problemas de la metafísica, que reduzco a dos. El uno ha generado las teorías del *ser* y el otro las teorías del *conocimiento*.

Consiste el primero en preguntarse por qué hay ser, por qué existe algo o existe alguien. No hace al caso la naturaleza de lo que existe; dígase que es materia o que es espíritu, o lo uno y lo otro, o que materia y espíritu no se bastan a sí mismos y reclaman una Causa trascendente; de todos modos, considerar existencias y causas, y causas de causas, es meterse en

una carrera sin fin. Si en ella nos detenemos, es para eludir un vértigo. Siempre se llega al resultado de comprobar, o se cree comprobar, que la dificultad subsiste, que el problema sigue en pie y que no se resolverá jamás. Cierto es que no se resolverá, pero no debería tampoco plantearse. Sólo puede plantearse figurándose la nada como si precediera al ser. Se dice: «podría no existir nada» y se extraña uno de que exista algo, o Alguien. Pero analicemos esta frase: «podría no existir nada», y veremos que nos hallamos ante una palabra, y de ningún modo ante una idea, y que «nada» carece de significado. «Nada» es un término del lenguaje usual, que no puede tener significado alguno, a no ser que nos mantengamos en el terreno, tan propio del hombre, de la acción o de la fabricación. «Nada» designa la ausencia de lo que buscamos, de lo que deseamos, de lo que esperamos. Aun suponiendo que la experiencia nos pudiera presentar un vacío absoluto, este vacío sería limitado, tendría contornos y sería, por tanto, algo. Pero en realidad el vacío no existe. No percibimos, y hasta no concebimos, más que lo lleno. Una cosa sólo desaparece cuando la reemplaza otra; «supresión» significa «substitución». Sólo que decimos «supresión» cuando miramos una sola de las mitades de la substitución, o más bien, de las dos caras, la que nos interesa; y notamos así que dirigimos la atención al objeto que se ausenta y la apartamos del que lo substituye. Y decimos entonces que no queda nada, entendiendo por eso que lo que queda no nos interesa, que nos interesamos por lo que ya no está ahí o por lo que podría estar. La idea de ausencia, o de nada, o de la nada, se halla, por tanto, inseparablemente enlazada con la de supresión, real o eventual, y la de supresión no es en sí misma más que un aspecto de la idea de substitución. Esas son maneras de pensar que usamos en la vida práctica; a nuestra industria le resulta particularmente importante que nuestro pensamiento se atrase respecto a la realidad, y permanezca apegado, cuando es necesario, a lo que existía o a lo que podría existir, en lugar de dejarse absorber por lo que existe. Pero apenas nos trasladamos del dominio de la fabricación al de la creación, cuando nos preguntamos el porqué del ser, el porqué algo o alguien, el mundo o Dios, existen y por qué no la nada; cuando nos proponemos, por fin, el más apremiante de los problemas metafísicos, aceptamos virtualmente un absurdo; pues si toda supresión es una substitución, si la idea de una supresión no es más que la idea trunca de una substitución, hablar de una supresión de todo es plantear una substitución que no lo es, es contradecirse a sí mismo. O la idea de una supresión de todo tiene exactamente tanta consistencia como la de un cuadrado redondo— un sonido vacío *flatus vocis* — o bien, si algo representa, traduce un

movimiento de la inteligencia que va de un objeto a otro, prefiriendo el que acaba de abandonar al que halla delante de sí, y designando por «ausencia del primero» la presencia del segundo. Se ha puesto primero el todo, después se han ido haciendo desaparecer una tras otra cada una de sus partes, sin consentir en ver lo que la substituye; resultando que, al querer totalizar las ausencias, lo que se tiene delante es la totalidad de las presencias sencillamente dispuestas con un nuevo orden. En otros términos, esta pretendida representación del vacío absoluto es, en realidad, la del lleno universal, en un espíritu que salta indefinidamente de una parte a otra, con la resolución tomada de antemano de no considerar nunca sino el vacío de su insatisfacción, en vez del lleno de las cosas. Lo que equivale a decir que la idea de *Nada*, cuando no se reduce a una simple palabra, implica tanta materia como la de *Todo*, con una operación del pensamiento, por añadidura.

Otro tanto pudiera decirse de la idea de desorden. ¿Por qué el universo es ordenado? ¿De qué modo la regla se impone a lo irregular, la forma a la materia? ¿Cómo es que nuestro pensamiento se halla a sí mismo en las cosas? Este problema, que entre los modernos se ha convertido en el problema del conocimiento, después de haber sido, entre los antiguos, el problema del ser, nace de una ilusión del mismo género. Y se desvanece, si se considera que la idea de desorden tiene un sentido definido en el dominio de la industria humana o, como decimos nosotros, de la fabricación, pero no en el de la creación. El desorden no es otra cosa que el orden que nosotros no buscamos. Ni aun con el pensamiento se puede suprimir un orden sin producir otro. Si no existe finalidad ni voluntad, lo que hay es mecanismo; si el mecanismo cede, lo hace en favor de la voluntad, del capricho, de la finalidad. Pero cuando aspiramos a uno de estos dos órdenes y nos encontramos con el otro, decimos que hay desorden, formulando lo que es, en términos de lo que podría o debería ser, y objetivando nuestro desagrado. Todo desorden comprende, por tanto, dos cosas; fuera de nosotros, un orden; dentro de nosotros, la representación de un orden diferente que es el único que nos interesa. Supresión significa, también, en este caso substitución. Y la idea de una supresión de todo orden, es decir, de un desorden absoluto, envuelve, por tanto, una verdadera contradicción, ya que consiste en no dejar más que una sola faz a la operación que por hipótesis comprende dos. O la idea de desorden absoluto no representa más que una combinación de sonidos, *flatus vocis*, o, si algo representa, traduce un movimiento del espíritu que salta del mecanismo a la finalidad, de la finalidad al mecanismo; y que, para señalar el

lugar en que está, prefiere en cada caso señalar el punto donde no está.

De suerte que, queriendo suprimir un orden, se dan dos o más órdenes. Lo que equivale a decir que la concepción de un orden que venga a sobreañadirse a una «ausencia de orden» implica un absurdo, y que el problema se desvanece.

Las dos ilusiones que acabo de señalar no componen realmente más que una sola: y consisten en creer que hay *menos* en la idea de vacío que en la de lleno; *menos* en el concepto de desorden que en el de orden. En realidad, hay más contenido intelectual en las ideas de desorden y de nada, cuando representan algo, que en las de orden y existencia; pues implican varios órdenes, varias existencias, y por añadidura, un juego del espíritu que se divierte inconscientemente con ellos

Y volviendo a nuestro caso, yo encuentro en él la misma ilusión. En el fondo de las doctrinas que desconocen la novedad radical de cada momento de la evolución, hay no pocos equívocos y errores. Pero lo que sobre todo hay, es la idea de que lo posible es menos que lo real, y que, por esa razón, la posibilidad de las cosas precede a su existencia: de suerte que las cosas vendrían a ser representables por anticipado y podrían pensarse antes de realizarse. Pero lo contrario es, cabalmente, lo cierto. Si dejamos a un lado los sistemas cerrados, sujetos a leyes puramente matemáticas, aislables desde el momento en que la duración no hace mella en ellos; si consideramos el conjunto de la realidad concreta, o simplemente el mundo de la vida, y con mayor razón aún el de la conciencia, hallaremos que hay un *más* y no un *menos* en la posibilidad de cada uno de los estados sucesivos que en su realidad. Pues lo posible no es otra cosa que lo real con más un acto del espíritu que proyecta su imagen hacia lo pasado, una vez producido. Sólo que nuestros hábitos intelectuales nos impiden percibirlo.

En el trascurso de la Guerra, diarios y revistas apartaban, a veces, los ojos de las terribles inquietudes de lo presente para fijarlos en lo que sucedería más tarde, apenas restablecida la paz. Los preocupaba en particular el porvenir de la literatura. Vinieron cierto día a preguntarme cómo me lo figuraba yo y les declaré, un poco cohibido, que no me lo figuraba de ninguna manera. — «Pero, ¿cómo — insistieron — no barrunta Ud., al menos, ciertos rumbos posibles? Concedemos que no se puedan prever los detalles; pero Ud., filósofo, debe tener al menos una idea del conjunto. Por ejemplo, ¿cómo concibe Ud. la gran obra dramática del mañana?» No olvidaré nunca la sorpresa de mi interlocutor, cuando le contesté: «Si yo supiera lo que ha de ser la gran obra dramática del mañana, yo la haría.» Advertí, entonces, que concebían

la obra futura como encerrada desde entonces en no sé qué casillero de posibilidades, y, en consideración a mis antiguas relaciones con la filosofía, ésta debía haberme confiado la llave del casillero. «Es que, les dije, la obra de que Uds. me hablan no es aún posible». — «Desde el momento en que ha de realizarse, deberá ser posible.» — «No, no lo es. Lo más que les concedo es que lo *habrá sido*». — «¿Qué entiende Ud. por eso?» — «Una cosa muy sencilla. En caso que aparezca un hombre de talento o de genio que cree una obra, héla ahí real, y por tanto, retrospectivamente y retroactivamente posible. No lo será, ni lo habría sido, si ese hombre no apareciera. Y por eso les digo que habrá sido posible hoy, pero que no lo es todavía». — «¡Cosa extraña! ¿No pretenderá Ud. que lo porvenir influya sobre lo presente; que lo presente tenga cierta repercusión en lo pasado, y que la acción remonte el curso del tiempo e imprima su sello hacia atrás?» — «Eso depende. No he pretendido nunca que se pueda injertar lo real en lo pasado y pueda obrarse así al revés del curso del tiempo; lo que tengo por seguro es que lo posible podamos situarlo en lo pasado, o mejor dicho, que se sitúe ello mismo a cada momento. A medida que se va creando la realidad imprevisible y nueva, su imagen se proyecta detrás de sí en lo pasado indefinido; y de ese modo se juzga a sí misma haber sido posible en todo tiempo; pero es en ese preciso momento cuando empieza a haberlo sido siempre, y esa es la razón por la cual yo decía que su posibilidad, que no precede a su realidad, la habría precedido, una vez aparecida la realidad. Lo posible, por tanto, es el espejismo de lo presente en lo pasado; y como sabemos que lo porvenir acabará por ser presente, como el efecto del espejismo sigue produciéndose sin descanso, nos figuramos que la imagen del mañana está ya contenida, aunque no alcancemos a percibirla, en nuestro presente actual, que será el pasado del mañana. Y ahí está precisamente la ilusión. Es como si, al contemplar nuestra imagen en el espejo, ante el cual nos hemos colocado, nos figuráramos que hubiéramos podido tocarla si estuviéramos detrás de él. Al juzgar, por consiguiente, que lo posible no presupone lo real, se admite que la realización agrega algo a la simple posibilidad; que lo posible había existido desde todo tiempo como un fantasma que aguarda su hora; que se había hecho realidad por la adición de algo, por no sé qué clase de trasfusión de sangre o de vida. Y no se repara en que lo que ocurre es todo lo contrario; que lo posible implica la realidad correspondiente, con más algo que se agrega, pues lo posible es el efecto combinado de la realidad una vez producida y de un dispositivo que la proyecta hacia atrás. La idea — inmanente en la mayor parte de las filosofías y natural al espíritu humano — de que los posibles se realizarían por una adqui-

sición de existencia, es una mera ilusión. Eso sería como pretender que el hombre de carne y hueso proviene de la materialización de su imagen vista en el espejo, so pretexto de que en ese hombre real hay todo lo que hay en esa imagen virtual, más la solidez que permite que se le pueda tocar. Pero lo cierto es que se necesita más para conseguir lo virtual que lo real; más para la imagen del hombre que para el hombre mismo; pues la imagen del hombre no se diseñaría si no se comenzara por suponer el hombre, al que habrá que agregar el espejo».

Y esto es lo que no tenía en cuenta mi interlocutor, cuando me interrogaba sobre el teatro de mañana. Tal vez, también, jugaba, inconscientemente, con la palabra «posible». *Hamlet* era, ciertamente, posible antes de haberse escrito, si por posible se entiende que no había ningún obstáculo insuperable para que se escribiera. En este sentido particular, se llama posible lo que no es imposible; y de más está decir que esta no-imposibilidad de una cosa es la condición de su realización. Pero, lo posible así entendido, no constituye ningún grado de lo virtual, de lo idealmente preexistente. Si se atranca la valla, sabemos que ninguna persona podrá pasar por el camino; pero de ahí no se sigue que pueda predecirse que alguien pasaría si estuviera abierta. Y sin embargo, pasamos subrepticiamente, inconscientemente, del sentido negativo de la palabra «imposible» al sentido positivo. En el primer caso, posibilidad significaba «ausencia de impedimento», y ahora la convertimos en «preexistencia bajo forma de idea», lo que es muy distinto. En el primer sentido de la palabra, decir que la posibilidad de algo precede a su realidad resulta una perogrullada; pues se reduce a suponer, sencillamente, que los impedimentos, después de vencidos, eran vencibles (1). Pero, en el segundo caso, resulta un absurdo, pues claro está que un espíritu en quien el *Hamlet* de Shakespeare se hubiera diseñado bajo la forma de posible, por eso mismo, habría creado ya la realidad; hubiera sido, pordefinición, Shakespeare mismo. En balde podría imaginarme de antemano que este espíritu hubiera podido surgir antes de Shakespeare, porque eso sería no pensar en todos los detalles del drama. A medida que se van completando estos detalles, el predecesor de Shakespeare resulta pensar todo lo que ha de pensar Shakespeare, sentir lo que él ha de sentir, saber lo que él ha de saber, percibir lo que él ha de percibir, ocupar, por

(1) Habría que preguntarse, además, en ciertos casos, si los obstáculos no *se han hecho* vencibles merced a la acción creadora que los ha vencido; la acción, imprevisible en sí misma, habría, por tanto, creado la *vencibilidad*. Antes de ella, los obstáculos eran invencibles, y sin ella, lo seguirían siendo.

consiguiente, el mismo punto del espacio y del tiempo que él, tener el mismo cuerpo y la misma alma que él: o sea, ser Shakespeare en persona.

Pero no insistamos en cosas que se explican de por sí. Todas estas consideraciones son decisivas, tratándose de una obra de arte. Creo que se acabará por encontrar evidente que el artista crea algo posible al mismo tiempo que crea lo real, cuando ejecuta una obra. Y ¿por qué, entonces, esas vacilaciones al tratarse de una obra de la naturaleza? ¿No es, acaso, el mundo una obra de arte incomparablemente más acabada que la de los más grandes artistas? ¿No cabe, tal vez, tanta sino mayor absurdidad en suponer en este caso que lo porvenir se diseña por anticipado, que la posibilidad preexiste a la realidad? Admito sin dificultad, vuelvo a repetirlo, que los estados futuros de un sistema cerrado de puntos materiales, sean calculables y por consiguiente visibles en su estado presente. Pero, repito también que semejante sistema está extraído o abstraído de un todo que abarca, además de la materia inerte e inorganizada, la organización. Tomemos el mundo concreto y completo, con la vida y la conciencia, que en él encaja; consideremos la naturaleza entera, generadora de nuevas especies, de formas tan originales y nuevas como el dibujo de un artista cualquiera; fijémonos en esas especies, en esos animales, individuos, plantas, de los cuales cada uno presenta su carácter propio — iba a decir, su propia personalidad, pues una brizna de hierba se parece tan poco a otra brizna como un Rafael a un Rembrandt—; elevémonos por encima del hombre individual, hasta las sociedades, que desarrollan acciones y situaciones comparables a las de un drama cualquiera; ¿cómo podríamos seguir hablando en tales casos de posibles que preceden a su propia realización? ¿Cómo no ver que si el acontecimiento se explica siempre, después de sucedido, por tal o cual de los acontecimientos antecedentes, un acontecimiento diferente se explicaría, en las mismas circunstancias, por antecedentes elegidos de otro modo — ¿qué digo? — por los mismos acontecimientos recortados de otro modo, distribuídos de otro modo, percibidos, por fin, de otro modo por la atención retrospectiva? De adelante para atrás se sigue un reajuste constante de lo pasado por obra de lo presente, de la causa por obra del efecto.

No nos percatamos de ello, siempre por la misma razón, siempre por hallarnos bajo el imperio de la misma impresión, siempre por tratar como si fuera más lo que es menos, como si fuera menos lo que es más. Repongamos lo posible en su verdadero lugar; y la evolución se torna una cosa muy distinta de la ejecución de un programa; las puertas de lo por venir se abren de par en par; y se le ofrece a la libertad un campo ilimitado. El error de las doctrinas — raras por cierto

en la historia de la filosofía — que han dado lugar a la indeterminación y a la libertad en el mundo, es no haber reparado en lo que implicaba su afirmación. Al hablar de indeterminación, de libertad, entendían por indeterminación cierta competencia entre posibles, y por libertad una elección entre posibles, — ¡como si la posibilidad no fuera creación de la misma libertad!; ¡como si la hipótesis opuesta, al afirmar una preexistencia ideal de lo posible a lo real, no redujera lo nuevo a no ser sino un acomodo de elementos antiguos!; ¡como si de este modo no viniera a parar, tarde o temprano, a considerarlo calculable y previsible! El aceptar el postulado de la teoría contraria era como introducir al enemigo dentro de la plaza. Es preciso abrazar un partido: es lo real lo que se hace posible, y no lo posible lo que se hace real.

Pero lo cierto es que la filosofía no ha admitido nunca abiertamente esta continua creación de imprevisible novedad. Los antiguos la repudiaban porque, siendo más o menos platónicos, se figuraban que el Ser se daba una vez por todas, completo y perfecto, en el inmutable sistema de las Ideas. El mundo que se desenvuelve a nuestros ojos, no podía por tanto agregarle nada, no siendo por el contrario más que disminución o degradación; sus estados sucesivos venían a medir el alejamiento creciente o decreciente entre lo que él es, sombra proyectada en el tiempo, y lo que debía ser, Idea asentada en la eternidad; venían a señalar las variaciones de un déficit, la forma mudable de un vacío. Era el Tiempo el que todo lo malograba. Cierto es que los modernos se sitúan en otro punto de mira; no tratan al tiempo como a un entremetido, perturbador de la eternidad, pero de buena gana lo reducirían a una simple apariencia. Lo temporal no es para ellos más que la forma confusa de lo racional. Lo que percibimos como una sucesión de estados, nuestra inteligencia lo concibe, apenas se disipa la bruma, como un sistema de relaciones. Lo real vuelve a tornarse eterno, con la única diferencia de que su eternidad es la de las Leyes en que los fenómenos se condensan, en vez de ser la eternidad de las Ideas que les sirven de modelos. Pero, tanto en un caso como en otro, no se trata más que de teorías. Atengámonos a los hechos. El Tiempo se nos da inmediatamente. Esto nos basta; y en tanto que no se nos demuestre su inexistencia o su perversidad, nosotros comprobaremos que hay en él un manar efectivo de novedad imprevisible.

La filosofía saldrá ganando al hallar algo absoluto en el mundo móvil de los fenómenos; pero nosotros saldremos ganando también al sentirnos más alborozados y más fuertes. Más alborozados, puesto que la realidad que se inventa ante nuestros ojos proporcionará sin cesar a cada uno de nosotros miles de satisfacciones que el arte proporciona, de tarde en

tarde, a los privilegiados de la fortuna; nos descubrirá, más allá de la fijeza y de la monotonía que en ella percibían antes nuestros sentidos hipnotizados por la persistencia de nuestras necesidades, la movible originalidad de las cosas. Pero seremos, sobre todo, más fuertes, pues nos sentiremos cooperadores de la gran obra de creación que arranca del principio y se perpetúa ante nuestros ojos; seremos creadores de nosotros mismos. Nuestra facultad de obrar se intensificará al recobrarse a sí misma. Humillados hasta ahora, en una actitud de vasallaje, esclavos de no sé qué necesidades naturales, nos erguiremos, señores asociados a un más grande Señor. Esta será la conclusión de nuestro estudio. Guardémonos de ver en él un simple juego de la especulación acerca de las relaciones que median entre lo posible y lo real; pues bien pudiera ser una preparación para bien vivir.

IV

LA INTUICION FILOSOFICA

Conferencia pronunciada en el Congreso de filosofía de Bolonia el 10 de abril de 1911.

Me propongo someter a vuestra consideración algunas reflexiones acerca del espíritu filosófico. Tengo para mí — y de ello son testigos algunas memorias presentadas a este Congreso — que la metafísica trata en estos tiempos de simplificarse y de aproximarse más a la vida. Y creo que en ello tiene razón, y que nuestro deber es trabajar en este sentido, y creo también que al obrar así no acometemos nada de revolucionario, sino que nos limitamos a dar la forma más adecuada a lo que constituye el fondo de toda filosofía — entiendo decir, de toda filosofía que tenga plena conciencia de su función y de su destino. Pues no es el caso que la complicación de la letra haga perder de vista la simplicidad del espíritu. Al no tomar en cuenta más que las doctrinas ya formuladas, más que la síntesis en que parecían resumirse entonces las conclusiones de las filosofías anteriores y el conjunto de los conocimientos adquiridos, se corre peligro de no percibir lo que hay de más esencialmente espontáneo en el pensamiento filosófico.

Los que de nosotros enseñan la historia de la filosofía, y se hallan, por tanto, en situación de volver a menudo sobre las mismas doctrinas y de profundizarlas así cada vez más, han podido hacer una observación, y es la siguiente: Un sistema filosófico parece a primera vista erguirse como un edificio acabado, de sabia arquitectura, en el cual han sido tomadas todas las disposiciones de modo que en él puedan caber cómodamente todos los problemas. Al contemplarlo bajo esta forma, experimentamos una complacencia estética reforzada por una satisfacción profesional. En efecto, no sólo hallamos en él el orden en medio de la complicación (un orden que a veces nos entretenemos en completar al describirlo), sino que nos damos también el placer de decirnos que sabemos de dónde proceden sus materiales y cómo se ha llevado

a cabo su construcción. En los problemas que la filosofía ha planteado, reconocemos las cuestiones que se discuten alrededor nuestro. En las soluciones que da, creemos encontrarnos con los elementos, arreglados o desarreglados, pero modificados apenas, de las filosofías anteriores o contemporáneas: esta opinión está tomada de tal autor, esta otra se inspira en tal otro. Con lo que leyó, oyó o aprendió el autor, hubiéramos podido, sin duda, recomponer la mayor parte de lo que compuso. Y nos ponemos a la obra; nos remontamos hasta las fuentes, pesamos los influjos, extraemos las similitudes y acabamos por ver, distintamente, en la doctrina lo que en ella buscamos: una síntesis más o menos original de las ideas en medio de las cuales el filósofo había vivido.

Pero un contacto varias veces reiterado con el pensamiento del maestro puede conducirnos, por una impregnación gradual, a una opinión muy diferente. No quiero decir con esto que el cotejo realizado, al que nos habíamos dedicado en un principio, resulte tiempo perdido, pues sin ese esfuerzo previo por recomponer una filosofía con lo que ella no es, y por enlazarla con lo que hubo en torno de ella, tal vez no habríamos alcanzado a lo que verdaderamente ella es, siendo que el espíritu humano está hecho de modo que sólo empieza a comprender lo nuevo cuando ha tratado de cotejarlo con lo antiguo. Sino que, a medida que vamos tratando de situarnos dentro del pensamiento del filósofo, en vez de contornearlo, vamos viendo cómo su doctrina se transfigura. Empieza por aminorar la complicación, luego las partes empalman unas en otras, y acaba por concentrarse todo en un punto único, hacia el cual sentimos que nos podríamos ir acercando más y más, aunque sin la esperanza de alcanzarlo.

En ese punto hay algo de simple, de infinitamente simple, de tan extraordinariamente simple, que el filósofo no consiguió nunca expresarlo; y esa fué la causa de que hablara toda su vida. No conseguía formular lo que tenía en su espíritu sin sentir la necesidad de corregir su fórmula, y luego de corregir su corrección; y así, de teoría en teoría, rectificándose a sí mismo cuando creía completarse, no hizo otra cosa, por una complicación que llamaba a complicación y por desarrollos yuxtapuestos a desarrollos, sino traducir con creciente aproximación la simplicidad de su intuición original. Toda la complejidad de su doctrina, que pudiera llevarse a lo infinito, no es más que la inconmensurabilidad entre su intuición simple y los medios de que disponía para expresarla.

¿Que es esa la intuición? Si el filósofo no alcanzó a darnos la fórmula, no seremos nosotros quienes la demos. Pero lo que sí alcanzaremos a aferrar y a fijar, es una cierta imagen intermediaria entre la simplicidad de la intuición concreta y la complejidad de las abstracciones que la traducen,

imagen fugaz y vaporosa que, sin que se la advierta tal vez, acosa al espíritu del filósofo, lo persigue como su sombra a través de las vueltas y revueltas de su pensamiento, y que, si no es la intuición misma, se acerca a ella mucho más que la expresión conceptual, necesariamente simbólica, de que debe echar mano la intuición para proporcionar «explicaciones». Fijémonos en esa sombra, y barruntaremos por ella la actitud del cuerpo que la proyecta. Y si nos esforzamos por imitar esa actitud, o lo que es mejor, nos incorporamos en ella, podremos, en cuanto es posible, ver lo que el filósofo vió.

Lo que ante todo caracteriza a esta imagen, es la potencia de *negación* que en sí encierra. Bien recordaréis cómo procedía el demonio de Sócrates: paralizaba la voluntad del filósofo en un momento dado, y le impedía obrar antes de prescribirle lo que debía hacer. Se me figura que la intuición se conduce, a veces, en materia especulativa, como el demonio de Sócrates en la vida práctica; ésa es al menos la forma bajo la cual se inicia, ésa la forma en que continúa produciendo sus más claras manifestaciones: prohibiendo. En presencia de las ideas ordinariamente aceptadas, de las tesis en apariencia evidentes, de las afirmaciones que hasta entonces habían pasado por científicas, sopla al oído del filósofo la palabra: ¡*imposible*! Imposible, por más que hechos y razones parezcan convidarte a creer que aquello es posible y real y cierto: imposible, porque cierta experiencia, tal vez confusa pero decisiva, te declara por mi boca que es incompatible con los hechos alegados y las razones propuestas, y desde ahora esos hechos hay que darlos por mal observados y esos razonamientos por falsos. ¡Poder singular el de la fuerza intuitiva de negación! ¿Cómo han podido no reparar más en él los historiadores de la filosofía? ¿No está, acaso, a la vista que el primer paso del filósofo, en los primeros tanteos de su pensamiento, cuando nada hay aún de definitivo en su doctrina, es el repudio definitivo de ciertas cosas? Podrá variar más tarde en lo que afirma, pero apenas si variará en lo que niega. Y aun si varía en lo que afirma, será por la fuerza del poder de negación, inmanente a la intuición o a su imagen. Se dejará llevar con desgana a ciertas consecuencias de acuerdo con las reglas de una lógica rectilínea, cuando de repente experimentará, ante su propia afirmación, el mismo sentimiento de imposibilidad que le había asaltado ante la afirmación ajena; pues al abandonar la curva de su propio pensamiento para salirse derecho por la tangente, se hace extraño a sí mismo: al volver sobre sí y dentro de sí, vuelve a la intuición. De estas idas y venidas se forman los ziszás de una doctrina que evoluciona, o sea, que se pierde, se vuelve a hallar, y se corrige indefinidamente a sí misma.

Desentendámonos de esta complicación, remontémonos hacia la intuición simple, o al menos, hacia la imagen que la traduce, y de pronto veremos cómo la doctrina se desliga de las condiciones de la época y lugar de que al parecer dependía. Los problemas que ocupaban al filósofo eran seguramente los problemas que se planteaban en su tiempo; la ciencia que utilizaba o criticaba, era la ciencia de su tiempo; en las teorías que expone se hallarán, si se las busca, las ideas de sus contemporáneos y sus antecesores. ¿Cómo podía ser de otro modo? Para dar a comprender lo nuevo es forzoso expresarlo en función de lo antiguo; y los problemas ya planteados, las soluciones ya propuestas, la filosofía y la ciencia del tiempo en que vivió, fueron para todo gran pensador la materia de que por fuerza tuvo que servirse para dar forma concreta a su propio pensamiento; aparte de que es ya de tradición, desde los tiempos antiguos, presentar toda filosofía como un sistema completo que abarque todo lo conocido. Pero fuera un extraño error tomar por elemento constitutivo de la doctrina, lo que no fué más que su medio de expresión. Y éste es el primer error a que nos exponemos, como acabo de decir, al emprender el estudio de un sistema. Tantas semejanzas parciales nos sorprenden; tantos puntos de contacto parecen innegables; son tan numerosos, tan apremiantes los envites que se le hacen de todos lados a nuestra ingeniosidad y a nuestra erudición, que sentimos tentaciones de rehacer el pensamiento del maestro con fragmentos de ideas tomadas de aquí y de allá, sin menoscabo por supuesto de poderlo luego elogiar por haber sabido ejecutar — como nos ha ocurrido a nosotros — un bonito trabajo de mosaico. Pero la ilusión no dura por largo tiempo, pues venimos a darnos cuenta bien pronto que, en lo mismo en que el filósofo parece haber repetido cosas ya dichas, tiene su modo propio de pensar. Dejamos entonces de mano la reconstrucción, pero para inclinarnos las más de las veces a otra ilusión nueva, menos grave sin duda, pero más tenaz que la primera. Fácilmente llegamos a imaginarnos — aun tratándose de un maestro — que semejante doctrina es el resultado de filosofías anteriores y representativas de «un momento de una evolución». En esto no andamos por cierto del todo descaminados, pues una filosofía tiene más parecido con un organismo que con un conjunto, y preferible es hablar en este caso de evolución que de composición. Pero esta nueva comparación, además de atribuir a la historia del pensamiento más continuidad de la que en ella existe realmente, ofrece el inconveniente de mantener fija nuestra atención en la complicación externa del sistema y en lo que, en su forma superficial, puede haber de previsible, en vez de inducirnos a poner el dedo en la novedad y simplicidad del fondo. El filósofo que merezca este nombre no dice

nunca más que una cosa sola; o, más bien que decirla verdaderamente, trata de decirla. Y no dice más que una sola cosa, porque no ve más que un solo punto; y aun siendo, más que una visión, un contacto, este contacto produce un impulso, este impulso, un movimiento; y si este movimiento, que es algo así como un torbellino de cierta forma particular, no se deja ver de nuestros ojos sino por lo que ha ido arrastrando en su recorrido, no deja de ser verdad por eso que bien pudiera haberse levantado otra polvareda, aunque fuera siempre el mismo torbellino. Del mismo modo, un pensamiento que trae consigo al mundo algo de nuevo, tiene forzosamente que manifestarse por medio de ideas ya hechas, que halla al paso, y que arrastra consigo en su movimiento; y si aparece como relativo a la época en que ha vivido el filósofo, eso no pasa de ser, las más de las veces, una pura apariencia. Bien podía haber vivido el filósofo varios siglos antes, haber estado en contacto con otra filosofía y otra ciencia, haberse propuesto otros problemas; se habría expresado con otras fórmulas, y tal vez ni uno solo de los capítulos de las obras por él escritas sería lo que es; y sin embargo, habría dicho la misma cosa.

Séame permitido escoger un ejemplo. Me refería antes a vuestros recuerdos profesionales, y ahora, si no lo tenéis a mal, voy a evocar algunos de los míos. Como profesor del Colegio de Francia, dedico cada año uno de mis dos cursos a la historia de la filosofía. De este modo he podido, en el transcurso de varios años, practicar detenidamente, primero con Berkeley y después con Spinoza, el mencionado experimento. Dejaré a un lado a Spinoza que nos llevaría demasiado lejos, por más que no conozco nada más instructivo que el contraste entre la forma y el fondo de un libro como el de su *Etica*. Por un lado, esas cosas enormes llamadas Substancia, Atributo, Modo, y el formidable pertrecho de teoremas con su trabazón de definiciones, corolarios y escolios, y aquella su complicación de maquinaria, y aquel su poderío de agobio que hacen que el principiante se sobrecoja de admiración y de terror en presencia de la *Etica*, como si se hallara delante de un acorazado del tipo Dreadnought; por otro lado, cierto no sé qué de sutil, de impalpable, casi de aéreo, que huye al acercarse a él, pero que no se puede mirar, ni aun de lejos, sin sentirse incapaz de adherirse a todo lo demás, ni siquiera a lo que se tiene por más importante, ni a la distinción entre Substancia y Atributo, ni a la dualidad del Pensamiento y de la Extensión. Y es que, tras la pesada masa de los conceptos emparentados con el cartesianismo y el aristotelismo, surge la que fué intuición de Spinoza, intuición que ninguna fórmula, por sencilla que sea, será lo bastante sencilla para expresarla. Digamos, para contentarnos con

una aproximación, que consiste en el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el cual nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la cual Dios la engendra; la idea de que la «conversión» de los Alejandrinos al completarse, es una sola con su «procesión», y de que, cuando el hombre, salido de la divinidad, vuelve a entrar en ella, no percibe sino un movimiento único donde antes había advertido dos movimientos inversos, de ida y vuelta — encargándose en este caso la experiencia moral de resolver una contradicción lógica y de hacer de modo que, por una brusca supresión del Tiempo, la vuelta sea una ida. Cuanto más ascendemos hacia esta intuición original, más nos vamos persuadiendo de que, si Spinoza hubiera vivido antes que Descartes, hubiera escrito, sin duda, otra cosa distinta de la que escribió, pero, de vivir y escribir Spinoza, estamos seguros de que, a pesar de todo, habría existido el spinozismo.

Y henos aquí en Berkeley, a quien he tomado por ejemplo; y no llevaréis a mal que lo analice más por menudo, pues en este caso la brevedad sería en menoscabo de la exactitud. Bastaría echar un vistazo a la obra de Berkeley, para convencerse cómo de por sí se resume en cuatro tesis fundamentales. La primera, que define un cierto idealismo, y con la que se enlaza la nueva teoría de la visión (si bien la filosofía haya creído conveniente presentarla como independiente) podría formularse así: «La materia es un conjunto de ideas». La segunda consiste en suponer que las ideas abstractas y generales se reducen a puras palabras; lo que es mero nominalismo. La tercera afirma la realidad de los espíritus y los caracteriza por la voluntad; llamémosla espiritualismo y voluntarismo. Por fin, la última, que podríamos calificar de teísmo, asienta la existencia de Dios, fundándose, principalmente, en la consideración de la materia.

Pues bien, nada resultaría más fácil que hallar estas cuatro tesis, formuladas en términos casi idénticos, entre los contemporáneos o predecesores de Berkeley. La última se halla en los teólogos; la tercera consta en Duns Scot; y Descartes dijo algo parecido. La segunda dió pábulo a las controversias de la Edad Media, antes de hacer parte integrante de la filosofía de Hobbes. En cuanto a la primera, tiene gran semejanza con el «ocasionalismo» de Malebranche, cuya idea y hasta cuya fórmula descubriremos en ciertos pasajes de Descartes; sin que por otra parte fuera preciso llegar hasta Descartes para advertir que el sueño tiene toda la apariencia de la realidad, y que no hay nada, en ninguna de nuestras percepciones tomadas por separado, que nos asegure de la existencia de cosa alguna exterior a nosotros. De suerte que, ya con los filósofos antiguos, o si no se quiere ir tan allá, con Descartes y Hobbes, a los que pudiera agregarse también

Locke, tendríamos los elementos necesarios para la reconstrucción exterior de la filosofía de Berkeley. A lo más dejaríamos aparte su teoría de la visión como su obra propia, cuya originalidad reflejándose sobre lo restante, prestaría al conjunto de su doctrina su aspecto original. Tomemos, pues, estas lonjas de filosofía antigua y moderna; pongámoslas en una misma vasija; agreguémosles, a modo de aliño, cierta impaciencia agresiva frente al dogmatismo matemático y el anhelo, tan natural en un obispo filósofo, de reconciliar la razón con la fe; revolvámoslo concienzudamente, desparramémosle por encima, a modo de hierbas aromáticas, cierto número de aforismos recogidos entre los neo-platónicos, y tendremos — perdóneseme la expresión — una especie de salpicón que tendrá su cierto parecido lejano con lo hecho por Berkeley.

Con todo, quien así procediera sería incapaz de penetrar en el pensamiento de Berkeley. No hablemos de las dificultades e imposibilidades con que tropezaría en las explicaciones de detalle: ¡donoso nominalismo que llega a erigir buen número de ideas generales en esencias eternas, inmanentes a la Inteligencia divina!, ¡extraña negación de la realidad de los cuerpos, que se expresa por una teoría positiva de la naturaleza de la materia, teoría fecunda, lo más alejada posible de un idealismo estéril, que asimila la percepción al sueño! A lo que voy, es a decir que nos es imposible examinar con atención la filosofía de Berkeley sin advertir cómo se aproximan primero, y cómo se compenetran después, las cuatro tesis que en él hemos distinguido; de modo que cada una de ellas parece impregnarse de las otras, asumir realce y profundidad, y diferenciarse radicalmente de las teorías anteriores o contemporáneas, con las que pudieran confundirse en la superficie. Pero, a la verdad, este segundo punto de vista, en que la doctrina aparece, no como un conjunto, sino como un organismo, no es aún el punto de vista definitivo, aunque se acerque más a la verdad. No puedo detenerme en pormenores: necesito sin embargo indicar, al menos en lo referente a una o dos de las cuatro tesis, cómo procede de cada una cualquiera de las demás.

Atengámonos al idealismo; que no consiste sólo en decir que los cuerpos son ideas. ¿Esto de qué serviría? Tendríamos que seguir afirmando de estas ideas todo lo que la experiencia nos enseña a afirmar de los cuerpos, y nos resultaría sencillamente la substitución de una palabra por otra; pues Berkeley no piensa, por cierto, que dejará de existir la materia cuando él deje de vivir. Lo que el idealismo de Berkeley significa es que la materia es coextensiva a nuestra representación; que carece de interior, de fondo, que no oculta nada, que no encierra nada, que no posee potencia ni vir-

tualidad de ninguna especie, que se va toda en superficie, y que toda ella consiste en lo que aparenta. La palabra «idea» designa ordinariamente una existencia de ese género, quiero decir, una existencia completamente realizada, cuyo ser forma una misma cosa con su parecer; mientras que la palabra «cosa» nos lleva a pensar en una realidad que fuera al mismo tiempo un receptáculo de posibilidades; y por esta razón, Berkeley prefiere llamar a los cuerpos ideas, antes que cosas. Pero mirado por este lado, el «idealismo» lo vemos coincidir con el «nominalismo», pues esta segunda tesis, a medida que más claramente se va afirmando en el espíritu del filósofo, más evidentemente se ajusta a la negación de las ideas generales abstractas — *abstractas* en el sentido de *extraídas* de la materia; pues claro está que de lo que nada contiene no es posible extraer algo, ni por consiguiente se podría sacar de una percepción algo distinto de ella misma. No siendo el color más que color, ni la resistencia más que resistencia, nunca hallaréis nada de común entre la resistencia y el color, nunca sacaréis de la noción de la vista un elemento que le sea común con la del tacto. Que si tratáis de abstraer de una y otra noción algo que les sea común a las dos, no os encontraréis más que con una palabra: ése es el nominalismo de Berkeley. Pero hénos aquí, también, de golpe con «la nueva teoría de la visión». Si una extensión que fuera a la vez visual y táctil no es más que una palabra, con mayor razón lo será también una extensión que comprometiera a todos los sentidos a la vez: y hénos de nuevo con el nominalismo, pero hénos, también, con la refutación de la teoría cartesiana de la materia. Pero no hablemos siquiera de la materia; comprobemos sencillamente que, vista la estructura del lenguaje, las dos expresiones «tengo esta percepción» y «esta percepción existe» son sinónimas, pero la segunda, al incluír la misma palabra «existencia» en la descripción de percepciones del todo diferentes, nos convida a creer que tienen algo de común entre sí y a imaginarnos que su diversidad encubre una unidad fundamental, la unidad de una «substancia», que no es, en realidad, más que la palabra «existencia» hipostasiada: ahí está todo el idealismo de Berkeley, y este idealismo, como dejo dicho, es una misma cosa con el nominalismo. Pasemos, ahora, si bien os parece, a la teoría de Dios y de los espíritus. Si un cuerpo está hecho de ideas, o en otros términos, si es enteramente pasivo y acabado, desnudo de potencias y virtualidades, no es posible que obre sobre otros cuerpos, y desde ese momento los movimientos de los cuerpos han de ser efectos de una potencia activa, que ha producido esos mismos cuerpos y que, por razón del orden que se revela en el universo, no puede ser más que una causa inteligente. Si nos engañamos al erigir en realidades, bajo el nombre de ideas generales, los nombres

que damos a grupos de objetos o de percepciones más o menos artificialmente constituídos por nosotros en el plano de la materia, no sucede lo mismo cuando creemos descubrir, tras el plano en que campea la materia, las intenciones divinas; la idea general que sólo existe en la superficie y que enlaza cuerpos a cuerpos no es indudablemente más que una palabra, pero la idea general que existe en lo profundo, enlazando los cuerpos con Dios, o más bien, descendiendo de Dios a los cuerpos, es una realidad; de este modo, el nominalismo de Berkeley evoca naturalmente ese desarrollo de la doctrina que hallamos en la *Siris* y que sin razón se ha considerado como una fantasía neoplatónica: en otros términos, el idealismo de Berkeley es sólo un aspecto de la teoría que pone a Dios tras de todas las manifestaciones de la materia. En fin, si Dios imprime en cada uno de nosotros percepciones o, como dice Berkeley, «ideas», el ser que recoge estas percepciones, o más bien, que va al encuentro de ellas, es todo lo contrario de una idea; es una voluntad, por lo demás incesantemente limitada por la voluntad divina. El punto de conjunción de estas dos voluntades es, precisamente, lo que nosotros llamamos materia. Si el *percipi* es pasividad pura, el *percipere* es pura actividad. Por tanto, espíritu humano, materia, espíritu divino se convierten en términos que no podemos enunciar sino uno en función de otro. Y el espiritualismo de Berkeley mismo resulta no ser otra cosa que un aspecto de una cualquiera de las tesis restantes.

De este modo, las distintas partes del sistema se compenetran como en un ser viviente. Pero, como dije al principio, el espectáculo de esta compenetración recíproca nos proporciona una idea más cabal del cuerpo de la doctrina; y sólo nos resta llegar hasta el alma.

A ella nos iremos acercando, si logramos alcanzar esa *imagen mediadora* de que hablaba hace poco — imagen que es casi materia, en cuanto se deja ver, y casi espíritu, en cuanto no se deja tocar, — fantasma que nos acosa mientras rondamos en torno de la doctrina, y con el cual es indispensable encararse para lograr el signo decisivo, la indicación de la actitud que se ha de tomar, y del punto a que hay que dirigir la mira. La imagen mediadora que se diseña en el espíritu del intérprete, a medida que adelanta en el estudio de la obra, ¿existió ya, tal cual, en el pensamiento del maestro? Si no fué ésa, fué otra que pudo pertenecer a un orden de percepciones diferente, sin tener parecido alguno material con ella, pero que sin embargo era su equivalente, como son equivalentes dos traducciones en lenguas distintas del mismo original. Tal vez también esas dos imágenes, tal vez otras también equivalentes, se presentaron todas a la par, siguiendo paso a paso al filósofo en procesión por entre las evoluciones

de su pensamiento. O, tal vez, no alcanzó a percibir del todo ninguna, limitándose a tomar directamente contacto, de trecho en trecho, con ese algo más sutil aún, que es la intuición misma; y en este caso nos es indispensable a nosotros los intérpretes restablecer la imagen intermediaria, so pena de tener que hablar de la «intuición original» como de un pensamiento vago, y del «espíritu de la doctrina» como de una abstracción, cuando este espíritu es lo que hay de más concreto y esta intuición de más preciso en el sistema.

En el caso de Berkeley, creo distinguir dos imágenes distintas, y la que más me sorprende no es, por cierto, aquella cuya completa indicación hallamos en Berkeley mismo. Se me figura que Berkeley percibe la materia como *una delgada telilla transparente* situada entre el hombre y Dios, que permanece transparente en tanto que los filósofos no se preocupan de ella, y entonces Dios se muestra al trasluz. Pero, apenas los metafísicos la tocan, o bien el sentido común, en lo que tiene de metafísico, inmediatamente la telilla se empaña y se espesa, se hace opaca y forma como pantalla; pues ciertas palabras tales como Substancia, Fuerza, Extensión abstracta, etc., se interponen tras ella y la recubren como de una capa de polvo que nos priva de ver a Dios por transparencia. Esta imagen se halla apenas indicada en Berkeley mismo, bien que dijo en propios términos «que nosotros levantamos la polvareda y luego nos quejamos de que no vemos». Pero notamos otra comparación, evocada a veces por el filósofo, que no viene a ser otra cosa que la transposición auditiva de la imagen visual que acabo de describir: según ella, la materia vendría a ser la lengua en que Dios nos habla. Los metafísicos de la materia, espesando sus sílabas, trastornándola, erigiéndola en entidad independiente, desvían nuestra atención del sentido hacia el sonido, y nos apartan así de fijarnos en la palabra divina. Pero, ya nos decidamos por una u otra, en ambos casos tenemos que habérnoslas con una imagen simple, que hay que guardar ante los ojos, pues si no es ella la intuición generatriz de la doctrina, de ella se deriva inmediatamente, y a ella se aproxima más que cualquiera de las tesis tomadas por separado, y hasta más que todas combinadas.

¿Podríamos recobrar la intuición misma? Disponemos sólo de dos medios de expresión: el concepto y la imagen. El sistema se desarrolla en conceptos, y se reduce en una imagen cuando se le repele hacia la intuición de que procede; que si se trata de transponer la imagen remontándose más alto que ella, se vuelve a caer necesariamente en conceptos, y en conceptos más vagos, más generales aún que aquellos de que partimos al tratar de dar con la imagen y la intuición. La intuición original, por tanto, obligada a tomar esta forma, envasada al salir de su manantial, aparecerá como lo más

insípido y lo más frío del mundo, como la vulgaridad en persona. Si, por ejemplo, dijéramos que para Berkeley el alma humana está como parcialmente unida con Dios y parcialmente independiente; que él tiene conciencia de sí mismo, en todo momento, como de una actividad imperfecta que se enlazaría con una actividad más elevada, si no hubiese, interpuesto entre las dos, algo que es la pasividad absoluta, expresaríamos de la intuición original de Berkeley todo lo que puede traducirse inmediatamente en conceptos, y nos encontraríamos, sin embargo, con una cosa tan abstracta que estaría casi vacía. Atengámonos, pues, a esas fórmulas, ya que no contamos con nada mejor, pero esforcémonos por inocularles algo de vida. Tomemos todo lo que escribió el filósofo; hagamos que las ideas dispersas se remonten hacia la imagen de la cual se habían desprendido, elevémoslas, una vez encerradas en la imagen, hasta la fórmula abstracta que se impregnará de la imagen y de las ideas, aferrémonos entonces a esta fórmula y miremos cómo, siendo ya de por sí simple, se irá simplificando aún más, siendo más simple cuantas más cosas hayamos amontonado en ella; elevémonos por fin con ella, subamos hacia el punto en que se estreche en tensión todo lo que se daba en extensión en la doctrina, y entonces nos representaremos cómo de ese centro de fuerza, por lo demás inaccesible, parte el impulso que proporciona el arranque, esto es, la intuición misma. De allí proceden las cuatro tesis de Berkeley, porque ese movimiento tropezó en su camino con las ideas y los problemas que planteaban los contemporáneos de Berkeley. En otros tiempos, sin duda, Berkeley hubiera formulado otras tesis; pero, siendo el mismo el movimiento, esas tesis se hubieran explayado del mismo modo unas con respecto a las otras; hubieran guardado la misma relación entre sí, como palabras nuevas de una frase nueva entre las cuales sigue discurriendo un sentido antiguo; y hubiera sido la misma filosofía.

La relación que media entre una filosofía y las filosofías anteriores o contemporáneas no corresponde a lo que cierto concepto de la historia de los sistemas pudiera hacernos suponer. El filósofo no se apodera de las ideas preexistentes para fundirlas en una síntesis superior o para combinarlas con una idea nueva. Eso equivaldría a creer que para hablar vamos buscando palabras para zurcirlas después juntas por medio de un pensamiento. Lo cierto es que, por encima de la palabra y por encima de la frase, existe algo mucho más simple que una frase y hasta que una palabra: el sentido, que no es tanto una cosa pensada, como un movimiento de pensamiento, y no tanto un movimiento como una dirección. Y a la manera que el impulso dado a la vida embrionaria determina la división de una célula primitiva en células que, a su vez, se dividen hasta que el organismo llega a completar su

forma, así también el movimiento característico de todo acto de pensamiento conduce este mismo pensamiento por una subdivisión creciente de sí mismo, a explayarse más y más en los planos sucesivos del espíritu hasta alcanzar al plano de la palabra. Y en ella se expresa por una frase, esto es, por un grupo de elementos preexistentes; pero el pensamiento puede escoger casi arbitrariamente los primeros elementos del grupo, con tal que los demás sean sus complementarios; el mismo pensamiento se traduce, igualmente, en frases diversas compuestas de palabras completamente distintas, con tal que esas palabras guarden entre sí la misma relación. Ese es el proceso de la palabra, y ésa es, también, la operación por la cual se constituye una filosofía. El filósofo no parte, pues, de ideas preexistentes; a lo más puede decirse que viene a parar en ellas. Y cuando llega, la idea así envuelta en el raudal de su espíritu, animándose de una nueva vida, como la palabra que recibe su sentido de la frase, no es ya lo que era fuera del raudal.

* * *

Una relación idéntica podría establecerse entre un sistema filosófico y el conjunto de conocimientos científicos de la época en que vivió el filósofo. Existe cierto concepto de la filosofía que pretende que todo el esfuerzo del filósofo concurre a abarcar en una amplia síntesis los resultados de las ciencias particulares. No negamos que el filósofo fuera en épocas pasadas el que poseía la ciencia universal, y que aun hoy mismo, cuando la multiplicidad de las ciencias particulares, la diversidad y la complejidad de los métodos, la enorme masa de los hechos acumulados hacen imposible la concentración de todos los conocimientos humanos en un solo espíritu, el filósofo sigue siendo el hombre de la ciencia universal, en el sentido de que, si ya no lo puede saber todo, no debe haber nada que no esté en situación de aprender. Pero, ¿dedúcese de ahí que su tarea sea la de apoderarse de la ciencia ya formada, reducirla a grados ascendentes de generalización, y encaminarla, de condensación en condensación, a lo que ha dado en llamarse la unificación del saber? Perdóneseme la extrañeza que me causa el que, en nombre de la ciencia, y por respeto a la ciencia, se nos proponga semejante concepto de la filosofía; no conozco nada más irrespetuoso para la ciencia ni nada más denigrante para el sabio. ¿Cómo? Un hombre que por largos años ha puesto en práctica cierto método científico y, a fuerza de sudores, ha alcanzado sus resultados, viene a decirnos: «la experiencia, guiada por el raciocinio, ha conducido hasta aquí; en tal punto comienza y en tal punto acaba el conocimiento científico; éstas son

sus conclusiones». Y el filósofo tendría el derecho de responderle: «Está muy bien; déjeme eso ahí y veremos lo que se puede sacar de ello; yo me encargo de completar las nociones incompletas que me presentáis; lo que me traéis disperso, yo lo unificaré; con los mismos materiales que me ofrecéis (ya que, por supuesto, me atendré a los hechos por vos observados), con el mismo género de trabajo (ya que tengo que limitarme a lo mismo que habéis hecho: inducir y deducir), yo realizaré algo más y algo mejor de lo que habéis hecho» ¡Esta sería, a la verdad, una pretensión bien extraña! ¿Cómo puede la profesión de filósofo conferir al que la ejerce la facultad de adelantar más que la ciencia en la misma dirección que ella? Yo soy el primero en admitir que ciertos sabios tengan mayor inclinación que otros a ir a la cabeza, y generalizar sus resultados, y mayor inclinación, también, para volver la vista atrás y criticar sus métodos, y que, en este particular sentido de la palabra, se les llame filósofos, si bien, por otra parte, cada ciencia pueda y deba tener su propia filosofía bien entendida. Pero esta filosofía misma forma parte de la ciencia, y el que la ejerce sigue siendo un sabio. No es el caso, pues, como ocurre en el citado, de erigir la filosofía en síntesis de las ciencias positivas y pretender, por la sola virtud del espíritu filosófico, elevarla más en alto que la ciencia, en la generalización de los mismos hechos.

Semejante concepto del papel del filósofo sería denigrante para la ciencia. Pero lo sería mucho más para la filosofía. ¿No es evidente que, si el sabio tiene que detenerse en cierto punto del camino de la generalización y de la síntesis, allí mismo se detiene también lo que la experiencia objetiva y el raciocinio cierto nos permiten adelantar? Y desde ese momento, el pretender seguir más adelante, ¿no equivaldría a colocarnos sistemáticamente en lo arbitrario o a lo más en lo hipotético? Hacer de la filosofía un conjunto de generalidades que sobrepase la generalización científica, es pretender que la filosofía se dé por satisfecha con lo especioso y por contenta con lo probable. Bien sé que la mayoría de los que están al tanto de nuestras discusiones creen que, en efecto, nuestro dominio es el de lo simplemente posible, o a lo más, el de lo probable, y poco les falta para decir que la filosofía comienza en donde termina la certeza. Pero ¿quién de nosotros admitiría semejante situación para la filosofía? No cabe duda que no está igualmente comprobado ni es tampoco comprobable todo lo que nos enseña la filosofía; y que forma parte de la esencia del método metafísico el que en ciertos momentos y en ciertos asuntos, el espíritu corra sus ciertos riesgos. Pero el filósofo sólo se expone a estos riesgos porque está poseído de cierta seguridad y porque, en ciertas cosas, siente en sí una inquebrantable certidumbre: y a su vez nos infundirá

esta certidumbre en proporción de cómo sepa comunicarnos la intuición que lo anima.

Lo cierto es que la filosofía no es una síntesis de las ciencias particulares, y que, si a veces se sitúa en el terreno de las ciencias, si a veces abarca en una visión más simple los objetos concernientes a la ciencia, no lo hace para intensificar la ciencia, ni para llevar los resultados de la ciencia a un más alto grado de generalidad. No habría cabida para dos maneras de conocer, filosofía y ciencia, si la experiencia no se nos presentara bajo dos distintos aspectos; por un lado, bajo la forma de hechos yuxtapuestos a hechos, que se repiten y se miden, más o menos; que se explayan, por fin, en el sentido de la multiplicidad distinta y de la espacialidad; por otro lado, bajo la forma de una penetración recíproca que es pura duración, refractaria a toda ley y a toda medida. En ambos casos, experiencia significa conciencia; pero, en el primero, la conciencia se derrama hacia afuera y se exterioriza con relación a sí misma, en la misma medida en que percibe cosas exteriores unas para otras; en el segundo, entra dentro de sí misma, se recobra y se profundiza. Al sondear así su propia hondura, ¿penetra, también, en lo interior de la materia, de la vida y de la realidad en general? Podría ponerse en duda, si la conciencia se sobrepusiera a la materia como un accidente; pero creemos haber demostrado que semejante hipótesis, según el lado por donde se la tome, es absurda y falsa, contradictoria consigo misma, o contradicha por los hechos. Podría ponerse en duda, además, si la conciencia humana, a pesar de estar emparentada con una conciencia más vasta y más elevada, quedara relegada, y si el hombre se hubiera de quedar arrinconado como niño castigado. Pero no es así; la materia y la vida, que llenan el mundo, están, también, en nosotros; las fuerzas que obran en todas las cosas, las sentimos en nosotros mismos; sea cual sea la íntima esencia de lo que existe y de lo que va llegando a la existencia, de ello formamos parte nosotros. Descendamos, pues, dentro de nosotros; cuanto más profundidad alcancemos, más fuerte será el impulso que nos devuelva a la superficie. Este contacto es la intuición filosófica, y ese impulso es la filosofía. Vueltos al exterior, por un impulso venido del fondo, iremos alcanzando la ciencia a medida que nuestro pensamiento se ensanche al esparcirse. Se hace, pues, indispensable que la filosofía llegue a moldearse en la ciencia; y una idea, de origen sedicente intuitivo, que no llegue, dividiéndose y subdividiendo sus divisiones, a recubrir los hechos observados por defuera y las leyes por las cuales la ciencia los enlaza entre sí, que no sea capaz siquiera de corregir ciertas generalizaciones y enderezar ciertas observaciones, será una pura fantasía, y nada tendría de común con una intuición. Pero, por otra par-

te, la idea que alcanza a aplicar exactamente a los hechos y a las leyes este esparcimiento de sí misma, no se ha obtenido por una unificación de la experiencia exterior; pues la filosofía no llega a la unidad, sino que parte de ella. Hablo, por supuesto, de una unidad a la vez restringida y relativa, como la que recorta a un ser viviente de entre el conjunto de las cosas. La labor por la cual la filosofía parece asimilarse los resultados de la ciencia positiva, lo propio que la operación en el curso de la cual una filosofía aparenta reunir en sí los fragmentos de filosofías anteriores, no es una síntesis, sino un análisis.

La ciencia es el auxiliar de la acción; y la acción propende a un resultado. La inteligencia científica se pregunta, por tanto, lo que debiera haberse hecho para obtener cierto resultado apetecido, o más en general, qué condiciones han de darse para que se produzca cierto fenómeno. Procede de un acomodo de las cosas a un reacomodo, de una simultaneidad a una simultaneidad. Por necesidad se desentiende de lo que pasa en el intervalo; o si lo atiende, es para considerar en él otros acomodos y otras simultaneidades. Con métodos destinados a comprender lo ya hecho, no es capaz generalmente de penetrar en lo que se va a hacer, seguir lo móvil, adoptar el devenir, que es la vida de las cosas. Esta última labor es del resorte de la filosofía. Al paso que el sabio, forzado a tomar vistas inmóviles del movimiento y a recoger repeticiones a lo largo de lo que no se repite, cuidándose, además, de dividir cómodamente la realidad en los planos sucesivos en que se desarrolla, con el fin de someterla a la acción del hombre, se ve obligado a usar astucias con la naturaleza, a guardar frente a ella una actitud de desconfianza y de lucha, el filósofo la trata como a camarada. La regla de la ciencia es la fijada por Bacon: obedecer para mandar. La filosofía ni obedece ni manda; la filosofía trata de simpatizar.

Así considerada, la esencia de la filosofía es el espíritu de simplicidad. Ya miremos el espíritu filosófico en sí o en sus obras, ya comparemos la filosofía con la ciencia, o una filosofía con otra filosofía, siempre nos encontraremos con que la complicación es superficial, la construcción un accesorio, la síntesis una apariencia. Filosofar es un acto simple.

* * *

Cuanto más nos convenzamos de esta verdad, más nos inclinaremos a alejar a la filosofía de la escuela y aproximarla a la vida. No cabe duda que la actitud del pensamiento común, tal como resulta de la estructura de los sentidos, de la inteligencia y del lenguaje, se acerca más a la actitud de la ciencia que a la de la filosofía. Al decir esto no entiendo

sólo que las categorías generales de nuestro pensamiento son las mismas que las de la ciencia, que los amplios caminos trazados por nuestros sentidos a través de la continuidad de lo real, son los caminos por los que ha de pasar la ciencia, que la percepción es una ciencia incipiente, la ciencia una percepción adulta, y que el conocimiento usual y el conocimiento científico, destinados ambos a preparar nuestra acción sobre las cosas, son por necesidad dos visiones de un mismo género, aunque de precisión y de alcance desiguales; lo que pretendo decir, ante todo, es que el conocimiento usual se halla constreñido, del mismo modo y por las mismas razones que el conocimiento científico, a tomar las cosas en un tiempo pulverizado en que un instante sin duración sucede a un instante que tampoco dura. Para él, el movimiento es una serie de posiciones, el cambio una serie de cualidades, el devenir, en general, una serie de estados. Parte de la inmovilidad (como si la inmovilidad pudiera ser otra cosa que apariencia, comparable al efecto que un móvil produce sobre otro móvil, cuando el uno se ajusta por el otro), y por una ingeniosa combinación de inmovilidades recompone una imitación del movimiento que substituye al movimiento mismo; operación prácticamente cómoda, pero teóricamente absurda, preñada de todas las contradicciones, de todos los falsos problemas con que la Metafísica y la Crítica tropiezan en su camino.

Y precisamente porque en eso el sentido común vuelve las espaldas a la filosofía, bastaría conseguir de él que, en este punto, ejecutara un cambio de frente, para que pudiéramos colocarlo en la dirección del pensamiento filosófico. Cierto es que la intuición presenta distintos grados de intensidad, y que la filosofía ofrece distintos grados de profundidad, pero un espíritu reducido a la duración real vivirá ya de por sí una vida intuitiva y su conocimiento de las cosas será ya filosofía. En lugar de una discontinuidad de momentos, que iría rellenándose con un tiempo infinitamente dividido, percibiría la fluidez continua del tiempo real que se desliza indivisible. En lugar de estados superficiales que uno tras otro irían como tapizando una cosa indiferente y que guardarían con ella la misteriosa relación del fenómeno con la substancia, abarcaría una sola y misma mutación que se prolonga siempre, como en una melodía en que todo es devenir, pero en que el devenir, por ser substancial, no necesita sustentáculo. Nada de estados inertes, nada de cosas muertas, sólo la movilidad de que está hecha la estabilidad de la vida. Una visión semejante, en que la realidad se presente como continua e indivisible, está ya en el camino que conduce a la intuición filosófica.

Pues, para llegar a la intuición, no se hace preciso trasladarse fuera del dominio de los sentidos y de la conciencia: en creer lo contrario consiste el error de Kant, quien, después

de probar con argumentos decisivos que ningún esfuerzo de dialéctica nos introducirá jamás en el más allá, y que una metafísica eficaz debiera ser necesariamente una metafísica intuitiva, concluye afirmando que esta intuición nos falla, y que esta metafísica es imposible. Lo sería, en efecto, si no existiera otro tiempo ni otra mutación que los percibidos por Kant, que son los que nos interesan, puesto que nuestra percepción habitual no podría salirse del tiempo ni percibir otra cosa que la mutación. Pero tanto el tiempo en que estamos naturalmente situados, como la mutación cuyo espectáculo presenciamos ordinariamente, son un tiempo y una mutación que nuestros sentidos y nuestra conciencia han reducido a polvo, para facilitar nuestra acción sobre las cosas. Deshagamos lo que ellos han hecho, reconduzcamos nuestra percepción a sus principios, y tendremos un conocimiento de nuevo género, sin haber tenido que recurrir a facultades nuevas.

Si este conocimiento se generaliza, el resultado no sólo beneficiará a la especulación, sino que vendrá a alentar e iluminar la vida cotidiana. Pues el mundo en que nos introducen nuestros sentidos y nuestra conciencia no es más que una sombra de sí mismo, y está frío como la muerte. Todo en él está arreglado para nuestra mayor comodidad, pero todo lo está también en un presente que parece recomenzarse sin cesar; y hasta nosotros mismos, amañados artificialmente a imagen de un universo no menos artificial, nos sentimos en lo instantáneo, hablamos de lo pasado como de cosa ya anulada, vemos en el recuerdo un hecho raro, o en todo caso extraño, como una ayuda prestada al espíritu por la materia. Volvamos a comprendernos tal cual somos, en un presente denso y, por añadidura, elástico, que podremos dilatar indefinidamente hacia atrás, haciendo retroceder cada vez más lejos el sombrajo que nos deforma a nosotros mismos; percibamos el mundo externo tal cual es, no sólo en su superficie, en el momento actual, sino en hondura, con el pasado inmediato que le impele y le imprime su marcha; habituémonos a ver, en una palabra, las cosas *sub specie durationis*, y veremos cómo lo rígido se distiende, lo adormecido se despierta, lo muerto resucita dentro de nuestra percepción galvanizada. Las satisfacciones que nunca proporcionará el arte, sino a los privilegiados de la naturaleza y de la fortuna, y sólo de tarde en tarde, nos las ofrecerá a todos, y a cada momento, la filosofía así entendida, reinyectando vida en los fantasmas que nos rodean y reavivándonos a nosotros mismos. Por ese lado, la filosofía se trocará en un complemento de la ciencia, tanto en la práctica como en la especulación. La ciencia con sus aplicaciones, que sólo miran a la comodidad de la existencia, nos promete bienestar o, a lo más, placer; en tanto que la filosofía podrá proporcionarnos alegría.

V

LA PERCEPCION DE LA MUTACION

Conferencias pronunciadas en la Universidad de Oxford, los días 26 y 27 de mayo de 1911.

PRIMERA CONFERENCIA

Sean mis primeras palabras de reconocimiento a la Universidad de Oxford por el incomparable honor que me dispensa al invitarme a venir a hablar en su seno. Yo me he figurado siempre a Oxford como uno de los raros santuarios en que se conservan, piadosamente guardados y transmitidos de generación en generación, el calor y la lumbre del saber antiguo. Pero sé, también, que este apego a lo antiguo no impide a vuestra Universidad ser muy moderna y palpitante. En lo que atañe a la filosofía, sobre todo, me sorprende ver con qué profundidad y con qué originalidad se estudian aquí los antiguos filósofos (¿no acabamos de ver, acaso, cómo uno de vuestros más eminentes maestros hacía revivir, en sus puntos esenciales, la interpretación de la teoría platónica de las Ideas?), y cómo, por otro lado, Oxford constituye una vanguardia del movimiento filosófico, con los dos conceptos extremos de la naturaleza de la verdad; el racionalismo integral y el pragmatismo.

Esta alianza de lo presente con lo pasado resulta fecunda en todos los terrenos, y en ninguno lo es más que en el de la filosofía. Por supuesto que nos queda algo nuevo por hacer, y éste es, tal vez, el momento de darnos plena cuenta de ello; pero, por ser nuevo no quiere decir que ha de ser revolucionario. Estudiemos decididamente a los antiguos, impregnémonos de su espíritu, y tratemos de hacer, en la medida de nuestras fuerzas, lo que ellos harían si vivieran en nuestro tiempo. De estar ellos iniciados en nuestra ciencia, (no entiendo sólo nuestras matemáticas y nuestra física, que no llegarían a cambiar radicalmente su manera de pensar, sino sobre todo, nuestra biología y nuestra psicología), arribarían

a resultados muy distintos de los obtenidos por nosotros. Y es esto, precisamente, lo que me causa sorpresa en lo tocante al problema que me he propuesto tratar delante de vosotros: el de la mutación.

Y lo he elegido porque lo tengo por importantísimo, y porque estimo que, si nos convenciéramos de la realidad de la mutación y nos esforzáramos por comprenderla, todo se simplificaría; desaparecerían dificultades filosóficas que se creen insuperables; y no sólo saldría ganando la filosofía, sino que nuestra vida cotidiana (me refiero a la impresión que sobre nosotros producen las cosas y a la reacción de nuestra inteligencia, de nuestra sensibilidad y de nuestra voluntad frente a las cosas), se transformaría y, en cierto modo, se transfiguraría. Lo que sucede es que ordinariamente nosotros miramos, sí, la mutación, pero no la percibimos; hablamos de la mutación, pero no pensamos en ella; afirmamos la existencia de la mutación, decimos y repetimos que todo se muda, que la mutación es la ley misma de las cosas; pero sólo con la boca, pues razonamos y filosofamos como si la mutación no existiera. Para pensar en la mutación y para verla, hay que arrancar el tupido velo de los prejuicios, artificiales unos, y creados por la especulación filosófica, naturales otros al sentido común. Me alienta la creencia de que acabaremos por ponernos de acuerdo en este punto, que constituiremos, por tanto, una filosofía en que todos colaborarán, en cuyo terreno todos podremos entendernos. Y por esta razón quisiera fijar dos o tres puntos en que el acuerdo me parece ya un hecho, y que más tarde se extenderá a todos los demás. Nuestra primera conferencia versará, no tanto sobre la mutación misma, como sobre los caracteres generales de una filosofía que se ajuste a la intuición de la mutación.

Y ante todo, he aquí un punto en que todos estarán de acuerdo: si los sentidos y la conciencia tuvieran un alcance ilimitado; si, en la doble dirección de la materia y del espíritu, la facultad de percibir fuera indefinida, no sería preciso ya concebir, ni siquiera razonar. Concebir es el recurso desesperado cuando no se puede percibir, y el razonamiento está hecho para colmar los vacíos de la percepción, o para ampliar su alcance. No es que yo niegue la utilidad de las ideas abstractas y generales — como no niego tampoco el valor del papel moneda. Pero del mismo modo que el papel moneda no es más que una promesa de oro, así también un concepto no vale sino por las eventuales percepciones que representa. Por supuesto, no se trata sólo de la percepción de una cosa, de una cualidad o de un estado. Se puede percibir un orden, una armonía, o en términos más generales, una *verdad*, que se convierte en ese caso en una *realidad*. Repito que en esto todos están de acuerdo. Todo el mundo ha podido comprobar

efectivamente que las concepciones más ingeniosamente combinadas y los razonamientos más sabiamente armados, se desmoronan como castillos de naipes el día en que un hecho —un solo hecho realmente percibido—viene a chocar con estas concepciones y con estos razonamientos. Por lo demás, no existe ningún metafísico, ningún teólogo siquiera, que no esté dispuesto a afirmar que un ser perfecto es aquél que conoce todas las cosas intuitivamente, sin tener que recurrir al razonamiento, a la abstracción ni a la generalización. Por tanto, no hay tropiezo alguno acerca del primer punto.

Y no lo habrá tampoco acerca del segundo, que es el siguiente: la insuficiencia de nuestras facultades de percepción — insuficiencia comprobada por nuestras facultades de concebir y razonar — es la que ha dado origen a la filosofía. Testigo es la historia de las doctrinas. Las concepciones de los más antiguos pensadores de Grecia estaban, es cierto, muy cercanas a la percepción, pues completaban la sensación inmediata por medio de transformaciones de un elemento sensible, como el agua, el aire o el fuego. Pero desde el momento en que los filósofos de la escuela de Elea, criticando la idea de transformación, llegaron, o creyeron llegar, a demostrar la imposibilidad de mantenerse tan cerca de las nociones de los sentidos, la filosofía emprendió una ruta por la que no ha dejado de marchar hasta ahora, la que la llevó a un mundo «suprasensible», con «ideas» puras que desde entonces debían explicar todas las cosas. Verdad es que, para los filósofos antiguos, el mundo inteligible se hallaba situado fuera y por encima del que perciben nuestros sentidos y nuestra conciencia, y nuestras facultades de percepción no nos daban a conocer más que sombras proyectadas en el tiempo y el espacio por las Ideas inmutables y eternas. En cambio, para los modernos, esas esencias son constitutivas de las cosas sensibles mismas; son verdaderas substancias, cuyos fenómenos no constituyen más que la telilla superficial. Pero todos, antiguos y modernos, están de acuerdo para ver en la filosofía una substitución de lo concebido a lo percibido. Y apelan todos, a causa de la insuficiencia de nuestros sentidos y de nuestra conciencia, a facultades del espíritu que no sean perceptivas, quiero decir, a las funciones de abstracción, de generalización y de razonamiento.

Podemos, por tanto, ponernos de acuerdo acerca del segundo punto: y paso al tercero, que no suscitará, según creo, mayor discusión tampoco.

Si a eso, pues, se reduce el método filosófico, no hay ni puede haber *una* filosofía, como hay una ciencia; lo que habrá, por el contrario, serán tantas filosofías diferentes como pensadores originales. Y, ¿cómo pudiera ser de otro modo? Por abstracta que sea una concepción, siempre tendrá su punto

de arranque en una percepción. La inteligencia combina, separa, arregla, desarregla, coordina, pero no crea. Necesita de material, y el material no puede proceder sino de los sentidos y de la conciencia. Una filosofía que construya o complete la realidad con puras ideas, no puede hacer menos, por tanto, que substituir o agregar al conjunto de nuestras percepciones concretas, tal o cual idea amañada, enteca, sutilizada, y por ende, convertida en idea abstracta y general. Pero, en la elección misma que haga de esta percepción privilegiada, habrá siempre algo de arbitrario, pues la ciencia positiva habrá tomado para sí todo lo que sea incontestablemente común a cosas diferentes, la *cantidad*, y entonces no le quedará a la filosofía otra cosa que el dominio de la *cualidad*, en la cual todo es heterogéneo a todo, y en la cual una parte no representará nunca el conjunto, sino en virtud de un decreto discutible, y tal vez arbitrario. Y a un decreto se le podrán oponer siempre otros decretos. Y de ahí surgirán varias filosofías diferentes, armadas de conceptos también diferentes. Y lucharán indefinidamente entre sí.

Y aquí viene la cuestión que yo planteo y que considero esencial. Supuesto que toda tentativa de filosofía puramente conceptual suscita tentativas antagónicas y que, en el terreno de la dialéctica pura, no existe sistema alguno al que no se le pueda oponer otro sistema, ¿hemos de permanecer en este terreno, o (sin renunciar naturalmente al ejercicio de las facultades de concepción y de razonamiento) deberemos volver a la percepción y conseguir de ella que se dilate y se extienda? Decía, hace un momento, que la insuficiencia de la percepción natural ha forzado a los filósofos a completar la percepción con la concepción — debiendo ésta colmar los intervalos que quedan entre las nociones de los sentidos y de la conciencia, y por ende, unificar y sistematizar nuestro conocimiento de las cosas. Pero el examen de las doctrinas nos muestra que la facultad de concebir, a medida que se adentra en esta labor de integración, se ve reducida a eliminar de lo real un gran número de diferencias cualitativas, a amortiguar en parte nuestras percepciones, y empobrecer nuestra visión concreta del universo. Y éste es, precisamente, el motivo por el cual cada filosofía se ve obligada, queriendo o sin querer, a proceder de modo que suscita filosofías antagónicas, de las cuales, unas recogen lo que las otras han dejado caer. El método marcha, por tanto, en sentido inverso del objeto: cuando en teoría debiera ampliar y completar la percepción, se ve obligado en la práctica a exigir a una multitud de percepciones que desaparezcan para que tal o cual de ellas se erija en representativa de las demás. Suponed, en cambio, que no tratamos de elevarnos por encima de la percepción de las cosas, sino que ahondamos en ella, para agrandarla en

profundidad y anchura; suponed que introducimos en ella nuestra voluntad, y que nuestra voluntad, al dilatarse, dilata también nuestra visión de las cosas. Conseguiríamos entonces una filosofía en que no se sacrificaría ninguna de las nociones de los sentidos ni de la conciencia, en que ninguna cualidad, ningún aspecto de lo real, se sustituiría a los demás, so pretexto de explicarlos. Pero conseguiríamos sobre todo una filosofía a la cual no se le podrían oponer otras filosofías, pues nada habría descuidado, fuera de sí, que otras doctrinas pudieran recoger; pues se habría apoderado ya de todo. Se habría apoderado de todo lo que es noción, y aun más de lo que es noción, pues los sentidos y la conciencia, incitados por ella a un esfuerzo excepcional, le proporcionarían más de lo que naturalmente le proporcionan. A la multiplicidad de sistemas que luchan entre sí, armados de conceptos diferentes, se sucedería la unidad de una doctrina capaz de reconciliar a todos los pensadores en una misma percepción — percepción que se iría, por lo demás, ensanchando, merced al esfuerzo combinado de los filósofos hacia una dirección común.

Se me dirá que este ensanchamiento es imposible. Pues, ¿cómo exigir a los ojos del cuerpo o a los del espíritu, que vean más de lo que ven? La atención puede precisar, aclarar, intensificar, pero no puede crear, en el campo de la percepción, lo que no se halle de antemano en él. Esa es la objeción. Pero esa objeción queda, según creemos, refutada por la experiencia. En efecto, existen desde hace siglos ciertos seres cuya función es cabalmente ver, y hacernos ver, lo que no percibimos naturalmente: esos seres son los artistas.

¿Cuál es la misión del arte, sino mostrarnos, en la naturaleza y en el espíritu, en nosotros y fuera de nosotros, ciertas cosas que no afectarían explícitamente a nuestros sentidos ni a nuestra conciencia? El poeta y el novelista que expresan un estado de alma, no lo crean de planta ellos mismos por cierto, pues si no advirtiéramos en nosotros mismos, hasta cierto punto, lo que ellos atribuyen a otros, no alcanzaríamos a comprenderlos. Por eso, a medida que ellos nos hablan, van surgiendo matices de emociones y de pensamientos que habrían estado representados en nosotros desde mucho tiempo, pero que permanecían invisibles, a manera de imagen fotográfica que no ha pasado por el baño que ha de revelarla. Y el poeta es ese baño revelador. Pero nunca se manifiesta la función del artista tan claramente como en el arte en que tiene más amplia cabida la imitación: me refiero a la pintura. Los grandes pintores son hombres en quienes refluye cierta visión de las cosas, que se ha hecho, o que se hará, la visión de todos los hombres. Un Corot, un Turner, por citar a alguno, percibieron en la naturaleza muchos aspectos que

nosotros no habíamos notado. ¿Se nos dirá que no han visto, sino creado, que nos han trasmitido el producto de su imaginación, que adoptamos sus invenciones porque nos agradan, y que nos divierte sencillamente mirar la naturaleza a través de la imagen que de ella nos han trazado los grandes pintores? Es eso verdad hasta cierto punto; pero si así fuera, ¿por qué solemos decir de algunas obras de los maestros, que son *verdaderas?* ¿Dónde estaría la diferencia entre el arte y la pura fantasía? Ahondemos en la impresión que experimentamos en presencia de un Corot o de un Turner, y nos daremos cuenta de que, si los aceptamos y admiramos, es porque hemos sentido ya algo de lo que ellos nos presentan, aunque lo habíamos sentido sin percatarnos de ello. Era para nosotros una visión brillante y vaporosa, perdida en la turba de esas visiones igualmente brillantes y vaporosas que se velan en nuestra experiencia diaria, como «dissolving views», y que constituyen, por su recíproca interferencia, la visión pálida y desteñida que habitualmente tenemos de las cosas. Esa visión la aísla el pintor, y llega a fijarla tan fielmente en la tela, que después de verla, no podremos menos de percibir en la realidad lo que vió él mismo.

El arte, por tanto, bastaría para demostrarnos que es posible una extensión de las facultades de percibir. Pero, ¿cómo se produce? Notad bien que el artista ha pasado siempre por ser un «idealista». Y por esa palabra se entiende que está menos preocupado que nosotros del lado po itivo y material de la vida: el artista es, en el sentido propio de la palabra, un «distraído». Y ¿cómo es que, estando más desapegado de la realidad, llega a ver más cosas en ella? No se comprendería, a la verdad, si la visión que ordinariamente tenemos de los objetos exteriores y de nosotros mismos no fuera una visión que nuestro apego a la realidad, nuestra necesidad de vivir y accionar nos hacen empequeñecer y vaciar. En efecto, fácil cosa fuera demostrar que, cuanto más preocupados estamos por vivir, menos dispuestos estamos a contemplar, y que las necesidades de la acción tienden a limitar el campo de la visión. No me es posible entrar en la demostración de este asunto; tengo la convicción de que muchas de las cuestiones psicológicas y psico-fisiológicas se esclarecerían con una luz nueva, si se reconociese que la percepción distinta está simplemente recortada, para las necesidades de la vida práctica, de un conjunto más vasto. En psicología y en otras materias, solemos ir de la parte al todo, y nuestro sistema habitual de explicación consiste en reconstruir idealmente nuestra vida mental con elementos simples, y luego, en suponer que la composición hecha con estos elementos ha producido realmente nuestra vida mental. Si las cosas ocurrieran así, nuestra percepción sería efectivamente

inextensible, estaría formada por el ensamblaje de ciertos materiales determinados, en cantidad determinada, y sólo encontraríamos en ella lo que en ella se hubiera depositado de antemano. Pero los hechos, cuando se les toma tal cual son, sin la prevención de explicar el espíritu mecánicamente, nos dictan una interpretación muy diferente, y nos muestran en la vida psicológica normal un constante esfuerzo del espíritu por limitar su horizonte, por prescindir de la existencia de algo que él no desea ver. Antes que filosofar hay que vivir; y la vida exige que nos pongamos anteojeras para no mirar ni a diestra ni a siniestra, ni hacia atrás, sino hacia adelante, en la dirección de nuestro camino. Nuestro conocimiento, lejos de estar constituído por una asociación gradual de elementos simples, es el efecto de una disociación brusca: en el campo inmensamente vasto de nuestro conocimiento virtual, hemos venido recogiendo, para formar nuestro conocimiento actual, todo lo que importa a nuestra acción sobre las cosas, y desdeñamos lo demás. El cerebro parece haber sido construído en vista de esta labor de selección; fácil sería demostrar que está hecho para las operaciones de la memoria. Nuestro pasado, como lo veremos en la próxima conferencia, se conserva necesaria y automáticamente, y sobrevive intacto. Pero nuestro interés reside, prácticamente, en descartar este pasado, o al menos, en no aceptar de él más que lo que puede esclarecer y completar, con más o menos provecho, nuestra situación presente. El cerebro sirve para efectuar esta selección; actualiza los recuerdos provechosos, y mantiene en el subsuelo de la conciencia los que no serían de ningún provecho. Otro tanto podría decirse de la percepción que, como auxiliar de la acción, aisla, de entre el conjunto de la realidad, lo que nos importa, y no nos muestra tanto las cosas mismas, como el partido que podemos sacar de ellas. Por anticipado las clasifica, las rotula; apenas nos detenemos en mirar el objeto mismo, y nos contentamos con saber a qué categoría pertenece. Pero, de tarde en tarde, por una feliz casualidad, surgen hombres cuyos sentidos y cuya conciencia están menos apegados a la vida; la naturaleza se olvidó de enlazar su facultad de percibir con su facultad de obrar. Cuando miran una cosa, la ven para ella y no para sí mismos; no perciben ya para obrar, perciben por percibir, porque sí, por placer. Nacen *desapegados*, por un cierto lado de sí mismos, ya sea por el de su conciencia o por el de uno de sus sentidos, y según que este desapego esté por el lado de tal o cual de sus sentidos o de la conciencia, resultan pintores o escultores, músicos o poetas. Por consiguiente, lo que encontramos en las distintas artes es realmente una visión más directa de la realidad, y cabalmente porque el ar-

tista aspira menos a aprovecharse de su percepción, percibe mayor número de cosas.

Ahora bien, lo que la naturaleza hace de tarde en tarde, como por distracción, en favor de ciertos privilegiados, la filosofía, en la misma materia, ¿no podría intentarlo, en otro sentido y de otra manera, en favor de todo el mundo? La labor de la filosofía, ¿no consistiría, en este caso, en conducirnos a una percepción más completa de la realidad, por medio de un cierto dislocamiento de nuestra atención? Se trataría de *desviar* esta atención del lado prácticamente interesado del universo, y de *aviarla* hacia lo que de nada aprovecha en la práctica. Esta conversión de la atención constituiría la filosofía misma.

A primera vista, parece como si esto se hubiera ya hecho desde hace mucho tiempo. Más de un filósofo dijo, en realidad, que había que desapegarse para filosofar, y que especular era lo contrario de obrar. Acabamos de hablar de los filósofos griegos; pues bien, ninguno expresó esta idea con mayor energía que Plotino. «Toda acción, decía, (y él agregaba que «toda fabricación») es un debilitamiento de la contemplación». Y fiel al espíritu de Platón, pensaba que el descubrimiento de la verdad exige una conversión del espíritu, que se desprende de las apariencias de acá abajo y se apega a las realidades de allá arriba: «¡Huyamos hacia nuestra querida patria!» Pero, como véis, entonces se hablaba de «huír». Aunque más precisamente, tanto para Platón, como para todos los que así entendieron la metafísica, desapegarse de la vida y convertir su atención, consiste en transportarse de un golpe a un mundo diferente de aquel en que vivimos, en suscitar facultades de percepción distintas de los sentidos y de la conciencia. No creyeron que esta educación de la atención pudiera consistir, las más de las veces, en quitarle sus anteojeras, desacostumbrarla del encogimiento que le imponen las exigencias de la vida. No creyeron, tampoco, que el metafísico, para la mitad al menos de sus especulaciones, debía seguir mirando lo que mira todo el mundo: no; para ellos lo indispensable era volverse hacia otra cosa. De ahí viene que apelen invariablemente a facultades de visión diferentes de las que ejercemos nosotros a cada instante en el conocimiento del mundo exterior y de nosotros mismos. Precisamente por haber negado la existencia de estas facultades transcendentes, Kant tuvo por imposible la metafísica. Una de las más importantes y más profundas ideas de la *Crítica de la Razón pura* es ésta: que si la metafísica es posible, lo es no por dialéctica, sino por visión. La dialéctica nos conduce a filosofías opuestas, y tanto sirve para demostrar la tesis como la antítesis de las antinomias. Lo único que permitiría constituirse a la metafísica sería una intuición superior (que Kant llama in-

tuición «intelectual»), o sea, una *percepción* de la realidad metafísica. El más claro resultado a que conduce la *Crítica* kantiana es, también, demostrar que sólo por una visión se podría penetrar en un más allá, y que una doctrina no vale en este dominio más que por lo que contiene de percepción. Tomad esta percepción, analizadla, recomponedla, volvedla y revolvedla en todos sentidos, sometedla a las más sutiles operaciones de la más refinada química intelectual, y jamás podréis sacar de ese crisol más que lo que en él hayáis metido: en él encontraréis otro tanto de visión como lo que en él hayáis puesto, y el razonamiento no os permitirá adelantar un paso más allá de lo que de antemano habíais percibido. Esto es lo que Kant ha sacado a plena luz, y en eso consiste, a mi modo de ver, el mayor servicio que ha prestado a la filosofía especulativa, estableciendo definitivamente que, si la metafísica es posible, no puede existir sino por un esfuerzo de intuición. Sólo que, después de haber probado que la sola intuición era capaz de darnos una metafísica, agrega: esta intuición es imposible.

Y ¿por qué la creyó imposible? Cabalmente, porque se representó una visión de esta clase — entiendo decir, una visión de la realidad «en sí» — como se la había representado Plotino, como se la han representado en general los que han recurrido a la intuición metafísica. Todos la han entendido como una facultad de conocer, radicalmente distinta de la conciencia, así como de los sentidos, y que hasta se halla orientada en dirección inversa. Todos creyeron que desapegarse de la vida práctica consistía en volverle las espaldas.

Y ¿por qué lo han creído? ¿Por qué Kant, su adversario, ha compartido su opinión? ¿Por qué todos ellos, creyéndolo así, en vez de sacar conclusiones opuestas, los unos se dieron a construir una metafísica y el otro declara la metafísica imposible?

Así lo creyeron porque se figuraron que nuestros sentidos y nuestra conciencia, tal cual funcionan en la vida cotidiana, nos hacían percibir directamente el movimiento; ellos creyeron que, mediante nuestros sentidos y nuestra conciencia, obrando como obran de ordinario, percibimos realmente la mutación en las cosas y la mutación en nosotros mismos. En consecuencia, como resulta incontestable que, siguiendo las nociones habituales de nuestros sentidos y de nuestra conciencia, venimos a caer, por lo que hace al orden de la especulación, en contradicciones insolubles, dedujeron de ahí que la contradicción era inherente a la mutación misma y que, para eludir esta contradicción, era preciso substraerse a la esfera de la mutación y elevarse por encima del Tiempo. Ese es en el fondo el pensamiento de los metafísicos, como lo es, también, de los que, como Kant, niegan la posibilidad de la metafísica.

La metafísica nació, efectivamente, de los argumentos de Zenón de Elea, relativos a la mutación y al movimiento. Fué Zenón quien, llamando la atención sobre la absurdidad de lo que él califica de movimiento y mutación, incitó a los filósofos — y a Platón el primero — a buscar la realidad coherente y verdadera en lo que no se muda. Y porque Kant creyó que nuestros sentidos y nuestra conciencia laboran, efectivamente, en un tiempo que cambia sin cesar, en una duración que dura, y porque, por otro lado, se daba cuenta de la relatividad de las nociones usuales de nuestros sentidos y de nuestra conciencia (inmovilizada además por él mucho antes del término trascendente de su esfuerzo) tildó a la metafísica de imposible, sin una visión distinta de la de los sentidos y de la conciencia — visión de que, por otra parte, no hallaba huella alguna en el hombre.

Pero si consiguiéramos dejar sentado que lo que Zenón, primero, y los metafísicos, en general, después de él, han considerado como movimiento y mutación, no es ni mutación ni movimiento; que lo que ellos han retenido de la mutación es lo que no se muda, y del movimiento lo que no se mueve; que han tomado por percepción inmediata y completa del movimiento y de la mutación, una cristalización de esta percepción, una solidificación con vistas a la práctica; y si logramos demostrarles, por otra parte, que lo que ha tomado Kant por el tiempo mismo es un tiempo que no transcurre, ni cambia ni dura, entonces, para substraerse a contradicciones como las señaladas por Zenón, y para desprender nuestro conocimiento cotidiano de la relatividad de que Kant lo creía afectado, no se haría necesario salirse del tiempo (¡del que harto ya nos hemos salido!), ni desprenderse de la mutación (pues harto nos hemos ya desprendido de ella), sino que sería preciso, en cambio, sorprender la mutación y la duración en su movilidad original. Entonces, no sólo veríamos desmoronarse una a una tantas dificultades y desvanecerse tantos problemas, sino que también, por la extensión y revivificación de nuestra facultad de percibir, y tal vez también (aunque no es éste el momento propicio para remontarnos a semejantes alturas) por una prolongación que ciertas almas privilegiadas darían a la intuición, restableceríamos la continuidad en el conjunto de nuestros conocimientos, continuidad que no sería ya hipotética y construída, sino experimentada y vivida. ¿Sería posible una labor semejante? De ello trataremos juntos, al menos por lo que atañe al conocimiento de cuanto nos rodea, en nuestra *segunda conferencia.*

SEGUNDA CONFERENCIA

Me prestasteis ayer una atención tan sostenida, que no ha de extrañaros que vuelva hoy a abusar de ella. Voy a pediros que hagáis un violento esfuerzo para desentenderos de ciertos esquemas artificiales que se interponen, sin darnos cuenta, entre nosotros y la realidad. Se trata de romper con ciertos hábitos de pensar y de percibir, que se nos han hecho naturales. Hay que volver a la percepción directa de la mutación y de la movilidad. Y éste será el primer resultado de nuestro esfuerzo: *Nos representaremos toda mutación, todo movimiento como absolutamente indivisibles.*

Empecemos por el movimiento. Tengo la mano en el punto A. La traslado al punto B, recorriendo el intervalo AB.; y digo que este movimiento de A a B es una cosa simple.

Y ésa es la sensación inmediata que experimentamos todos. Cierto es que, mientras llevamos la mano de A a B, nos decimos que podríamos detenerla en un punto intermedio; pero en tal caso, no se trataría ya del mismo movimiento. Ya no habría un movimiento único de A a B; habría, por hipótesis, dos movimientos, con un intervalo de detención. Ni dentro, por el sentido muscular, ni fuera, por la vista, seguiríamos teniendo la misma percepción. Si dejamos nuestro movimiento de A a B. tal cual es, lo sentimos indiviso, y deberemos declararlo indivisible.

Cierto es, también, que, al mirar mi mano ir de A a B, describiendo el intervalo AB, yo me digo: «el intervalo AB puede dividirse en tantas partes como quiera; por tanto el movimiento de A a B puede dividirse en tantas partes como se me antoje, puesto que ese movimiento se aplica sobre ese intervalo.» O, también: «a cada instante de su trayecto, lo móvil pasa por un cierto punto, y en consecuencia, pueden distinguirse en el movimiento tantas etapas como se quiera; luego el movimiento es infinitamente divisible». Pero reflexionemos un instante. ¿Cómo podría el movimiento *aplicarse sobre* el espacio que recorre? ¿Cómo lo móvil puede coincidir con lo inmóvil? ¿Cómo el objeto que se mueve podría *hallarse* en un punto de su trayecto? *Pasa* por él, sí, o en otros términos, *podría hallarse en él.* Y en él se hallaría, si se detuviera; pero si se detuviera, ya no tendríamos que habérnoslas con el mismo movimiento. Cuando no hay detención alguna en el trayecto, ese trayecto se recorre siempre de un solo salto.

El salto puede durar algunos segundos, o días, o meses, o años, poco importa. Desde el momento en que es único, es

indescomponible. Sólo después de recorrido el trayecto, como la trayectoria es espacio, y el espacio es indefinidamente divisible, nos figuramos que el movimiento mismo es divisible indefinidamente. Y nos complacemos en figurárnoslo, porque lo que buscamos en un movimiento y lo que nos interesa, no es la mutación de la posición, sino las posiciones mismas: la que lo móvil abandona, la que tomará, la que tomaría si se detuviera en el camino. Necesitamos de inmovilidad, y cuanto más conseguimos representarnos el movimiento como coincidiendo con las inmovilidades de los puntos del espacio que recorre, mejor creemos haberlo entendido. En realidad de verdad, no existe verdadera inmovilidad, si por inmovilidad entendemos la ausencia de movimiento. El movimiento es la realidad misma, y lo que nosotros llamamos inmovilidad viene a ser un cierto estado de cosas parecido al que se produce cuando dos trenes marchan a igual velocidad, en la misma dirección, sobre dos líneas paralelas: ambos trenes resultan, en ese caso, inmóviles para los viajeros del otro tren. Pero semejante situación, que es sumamente excepcional, se nos figura la situación regular y normal, porque ella nos permite actuar sobre las cosas y permite, también, a las cosas actuar sobre nosotros: los viajeros de los trenes no podrían alargarse la mano por la ventanilla y conversar juntos, si no estuvieran «inmóviles», o sea, si no marcharan en la misma dirección y a la misma velocidad. Y siendo la inmovilidad lo que nuestra acción ha menester, la erigimos en realidad, la convertimos en un absoluto, y sólo vemos en el movimiento algo de superpuesto. Y nada más legítimo en la práctica. Pero, al trasladar este hábito del espíritu al dominio de la especulación, desconocemos la verdadera realidad, creamos de buen grado problemas insolubles, y cerramos los ojos a lo que hay de más viviente en lo real.

No necesito repetiros aquí los argumentos de Zenón de Elea. Todos implican la confusión del movimiento con el espacio recorrido, o al menos, la convicción de que puede tratarse el movimiento como se trata el espacio; dividirlo sin tomar en cuenta sus articulaciones. Aquiles, se repite, no alcanzará nunca a la tortuga que persigue, porque cuando haya llegado al sitio en que estaba la tortuga, ésta ha tenido tiempo suficiente para caminar, y así hasta lo infinito. Los filósofos han refutado este argumento de mil maneras, y de maneras tan distintas, que cada una de estas refutaciones priva a las demás del derecho de creerse definitivas. Habría, sin embargo, un medio muy sencillo de zanjar la cuestión y sería el de preguntárselo a Aquiles; pues si Aquiles acabó por alcanzar a la tortuga y hasta por dejarla atrás, hubo de saber, mejor que nadie, cómo se las compuso. El filósofo antiguo, que demostraba andando la posibilidad del movimiento, estaba

en lo justo; su única falta consistió en hacer el ademán sin agregar ningún comentario. Pero, pidámosle a Aquiles mismo que comente su propia carrera, y estoy seguro de que nos responderá así: «Zenón pretende que me mueva del punto en que estoy al punto de donde ha partido la tortuga, y de éste, al punto de donde ha vuelto a partir, etc.; así procede él para hacerme correr. Pero, en cambio, yo para correr me las arreglo de otro modo. Doy un primer paso, luego un segundo, y así, sucesivamente, hasta que al cabo de cierto número de pasos doy un último paso y alcanzo a la tortuga. De este modo, he ejecutado una serie de actos indivisibles, y mi carrera es la serie de estos actos. Podéis distinguir en ella tantas partes como pasos comprende esta carrera. Pero no tenéis el derecho de desarticularla de acuerdo con otra ley, ni de suponerla articulada de otro modo. Proceder, como procede Zenón, es admitir que la carrera puede descomponerse arbitrariamente, como el espacio recorrido; es creer que el trayecto se aplica realmente sobre la trayectoria; es hacer coincidir y, por consiguiente, confundir el movimiento con la inmovilidad».

Y en eso, precisamente, consiste nuestro método habitual. Razonamos sobre el movimiento, como si fuera inmovilidad, y cuando pensamos en él, lo reconstruímos con inmovilidades. Para nosotros el movimiento es una posición, y luego otra posición, y así indefinidamente. Cierto es que nos decimos que debe haber algo más, y que de una posición a otra posición existe el *pasaje* por el cual se atraviesa el intervalo. Pero al fijar nuestra atención en este pasaje, luego volvemos a convertirlo en una serie de posiciones, sin menoscabo de reconocer otra vez que entre dos posiciones sucesivas hay que suponer un pasaje. Y así vamos postergando, indefinidamente, el momento de considerar este pasaje. Admitimos que existe, le damos un nombre, y nos contentamos con eso; y una vez satisfechos por este lado, volvemos a pensar en las posiciones, prefiriendo entendernos con ellas. Esquivamos instintivamente las dificultades que opondría a nuestro pensamiento la visión del movimiento en lo que tiene de móvil; y no nos falta razón, desde el momento en que hemos abrumado el movimiento con inmovilidades. Si el movimiento no lo es todo, no es nada: y si desde un principio hemos dejado sentado que la inmovilidad puede ser una realidad, el movimiento se nos escurrirá de entre los dedos cuando más asido creamos tenerlo.

Lo dicho del movimiento pudiera decirlo de cualquier clase de mutación. Toda mutación real es una mutación indivisible. Nosotros, en cambio, solemos tratarla como una serie de *estados* distintos que, en cierto modo, se alinean a lo largo del tiempo. Y eso, también, es natural. Si la muta-

ción es continua en nosotros y continua también en las cosas, en cambio, para que la mutación ininterrumpida a que cada uno de nosotros llama su «yo» pueda obrar sobre la mutación ininterrumpida a que llamamos una «cosa», es necesario que las dos mutaciones se hallen, una con respecto a la otra, en análoga situación a la de los dos trenes de que hablábamos hace un momento. Así solemos decir que un objeto cambia de color, y que ese cambio consiste en ese caso en una serie de tintes que vendrían a ser los elementos constitutivos del cambio, mientras los tintes no cambian. Pero, ante todo, lo que de los tintes existe, objetivamente, es una oscilación infinitamente rápida, es mutación. Y por otra parte, la percepción que de ella tenemos, en lo que tiene de subjetivo, es sólo un aspecto aislado, abstracto, del estado general de nuestra persona, el cual cambia globalmente sin cesar y hace variar a su vez a esta percepción llamada invariable; en realidad no existe percepción que no se modifique a cada instante. De suerte que el color, fuera de nosotros, es la movilidad misma, y nuestra propia persona es también movilidad. Lo que sucede es que el mecanismo de nuestra percepción de las cosas, como el de nuestra acción sobre las cosas, se halla de tal modo dispuesto que produce para el caso, entre la movilidad externa y la movilidad interna, una situación comparable a la de nuestros dos trenes — más complicada por cierto, pero de la misma clase —; y cuando las dos mutaciones, la del objeto y la del sujeto, se verifican en condiciones particulares, despiertan la apariencia particular que llamamos «estado». Nuestro espíritu, una vez en posesión de «estados», recompone con ellos la mutación. Nada más natural, lo repito; la fragmentación de la mutación en estados nos capacita para obrar sobre las cosas; y es más prácticamente provechoso recurrir a los estados que a la mutación misma. Pero lo que en este caso resulta favorable a la acción se torna fatal para la especulación. Representaos una mutación como si realmente estuviera compuesta de estados, e inmediatamente surgen problemas metafísicos insolubles; pues no se refiere más que a apariencias, mientras cerráis los ojos a la verdadera realidad.

No quiero insistir más, pues bastaría que cada cual hiciera la experiencia, se diera la visión directa de una mutación, de un movimiento, para que tuviera un sentimiento de absoluta indivisibilidad. Y con esto entro en el segundo punto que se acerca mucho al primero: *Existen mutaciones, pero no existen, bajo la mutación, cosas que mudan: la mutación no ha menester de sustentáculo. Existen movimientos, pero no*

existen objetos inertes, invariables, que se muevan; el movimiento no implica un móvil (1).

No es cosa fácil representarse así las cosas, puesto que el sentido por excelencia es el de la vista, y el ojo ha tomado la costumbre de recortar, en el conjunto del campo visual, figuras relativamente invariables que se suponen variar sin deformarse; y el movimiento vendría a sobreponerse al móvil como un accidente. Resulta efectivamente útil tener que habérselas siempre con objetos estables y, en cierto modo, responsables, a quienes dirigirse como si se tratara de personas. El sentido de la vista se las compone para tomar las cosas por este sesgo, y, como precursor del tacto, va disponiendo nuestra acción sobre el mundo exterior. Pero, si nos dirigiéramos al sentido del oído alcanzaríamos a percibir más fácilmente el movimiento y la mutación, como realidades independientes. Pongámonos a escuchar una melodía, dejándonos mecer por ella: y tendremos la percepción nítida de un movimiento que no está adherido a un móvil, de una mutación sin algo que se mude. La mutación se basta a sí misma, es la cosa misma; por mucho tiempo que se tome, resulta indivisible; si, en cambio, la melodía se detuviera, ya no resultaría la misma masa sonora, sería otra, igualmente indivisible. Hay, sin duda, en nosotros una tendencia a dividirla y a representarnos, en vez de la continuidad ininterrumpida de la melodía, una yuxtaposición de notas distintas. Pero, ¿por qué? Porque tenemos fija la atención en la serie discontinua de esfuerzos que haríamos para recomponer aproximativamente la tonada oída, al cantarla nosotros, y también porque nuestra percepción auditiva se halla habituada a impregnarse de imágenes visuales. Y entonces escuchamos la melodía a través de la misma visión que tendría un maestro de orquesta, al mirar la partitura. Nos representamos notas yuxtapuestas a notas, sobre una hoja de papel imaginaria. Pensamos en un clavicordio en que se están tocando, o en el arco del violín que pasa y repasa, o en los músicos que ejecutan su parte unos al lado de otros. Prescindamos de

(1) Reproducimos estas opiniones en la misma forma en que las propusimos en nuestra conferencia, sin dejar de comprender que han de provocar los mismos equívocos que entonces, a pesar de las aplicaciones y explicaciones dadas en trabajos ulteriores. ¿Puede deducirse de que un ser sea acción que su existencia sea vana? ¿Se dice de él algo más que lo que nosotros decimos, cuando se le hace consistir en un *Substratum* que nada tiene de determinado, ya que, por hipótesis, su determinación, y por consiguiente su esencia, es esta misma acción? Una existencia así concebida, ¿deja, acaso, de estar presente a sí misma, implicando la duración real la persistencia de lo pasado en lo presente, y la continuidad indivisible de un desenvolvimiento? Todos los equívocos provienen de haber abordado las aplicaciones de nuestra concepción de la *duración real*, con la idea formada del *tiempo espacializado*.

estas imágenes espaciales y nos quedará la mutación pura que se basta a sí misma, no dividida, no adherida a «cosa» alguna que cambie.

Pero volvamos a la vista. Al fijar mejor nuestra atención, nos percatamos de que aun para este sentido el movimiento no requiere un vehículo, ni la mutación una substancia, en el sentido corriente de la palabra. La ciencia física misma nos sugiere esta visión de las cosas materiales. A medida que progresa, va resolviendo la materia en acciones que recorren el espacio, en movimientos que discurren a uno y otro lado, como estremecimientos, de modo que la movilidad viene a convertirse en la realidad misma. Indudablemente que la ciencia empieza por asignar a esta movilidad un sustentáculo; pero a medida que progresa, el sustentáculo retrocede, las masas se pulverizan en moléculas, las moléculas en átomos, los átomos en electrones o corpúsculos; por fin, el sustentáculo asignado al movimiento viene a reducirse a un esquema cómodo, simple concesión del sabio a los hábitos de nuestra imaginación visual. Pero no necesitamos ir más lejos: ¿qué es lo «móvil» a lo cual nuestro ojo adhiere el movimiento como a un vehículo? Simplemente una mancha de color de la que bien sabemos que en sí se reduce a una serie de oscilaciones sumamente rápidas. Ese pretendido movimiento de una cosa no es, al fin y al cabo, más que un movimiento de movimientos.

Pero en ninguna parte la *substancialidad* de la mutación se hace tan visible, tan palpable, como en el dominio de la vida interior. Las dificultades y contradicciones de todo género a que vienen a parar las teorías de la personalidad proceden de que se la representa, por un lado, como una serie de estados psicológicos distintos, variable cada uno de ellos, que producen las variaciones del *yo* por su misma sucesión; y, por otro lado, el *yo*, no menos invariable, que les sirve de sustentáculo. ¿Cómo llegar a conciliar esta unidad con esta multiplicidad? ¿Cómo puede ser que no durando ni la una ni la otra — la primera porque la mutación es algo sobrepuesto, y la segunda, porque está constituída por elementos que no cambian — puedan constituír juntas un *yo* que dura?

Pero lo cierto es que no existe ni un *substratum* rígido, inmutable, ni estados distintos que se sucedan como actores en un escenario. Existe únicamente la melodía continua de nuestra vida interior, melodía que prosigue y proseguirá, indivisible, desde el principio al fin de nuestra existencia consciente. Eso, y no otra cosa, es nuestra personalidad. La verdadera duración la constituye, cabalmente, esta continuidad indivisible de mutación. No me es dado entrar aquí en el examen profundo de una cuestión ya tratada por mí en otra parte. Me limitaré, por consiguiente, a decir, para dar una

respuesta a los que en esta «duración real» ven no sé qué de inefable y misterioso, que es la cosa más clara del mundo: la *duración real* es lo que se ha llamado siempre *tiempo*, pero tiempo percibido como indivisible. Que el tiempo implique sucesión, no me aparto de la razón; pero que la sucesión se presente a nuestra conciencia como la distinción de un «antes» y un «después» yuxtapuestos, es en lo que nunca convendré. Cuando escuchamos una melodía, tenemos la más pura impresión de sucesión que pueda darse — una impresión lo más alejada posible de la simultaneidad — y con todo, lo que produce en nosotros esta impresión es la continuidad misma de la melodía y la imposibilidad de descomponerla. Si la recortamos en notas distintas, en tantos «antes» y «después» como nos plazca, es porque mezclamos en ella imágenes espaciales; en el espacio, y solamente en el espacio existe una distinción neta de partes exteriores unas a otras. Reconozco, por otra parte, que donde de ordinario nos situamos es en el tiempo espaciado; ningún interés nos lleva a escuchar el no interrumpido susurro de la vida profunda. Y sin embargo es en ella donde se encuentra la duración real; y es merced a ella cómo las mutaciones más o menos largas a que asistimos en nosotros y en el mundo exterior, ocupan su puesto en un solo y mismo tiempo.

Por lo tanto, ya se trate de fuera o de dentro, de nosotros o de las cosas, la realidad es la movilidad misma. Y eso es lo que quería expresar cuando dije que existe mutación, pero no existen cosas que mudan.

Ante el espectáculo de esta movilidad universal, algunos de nosotros sentirán una especie de vértigo. Como hechos a tierra firme, no pueden acostumbrarse al balanceo y al cabeceo del mar. Necesitan puntos «fijos» en que amarrar el pensamiento y la existencia: estimando que, si todo pasa, nada existe, y que si la realidad es movilidad, deja de existir en el momento que se la piensa, y se substrae al pensamiento. El mundo material, observan, camina a su disolución, y el espíritu va a anegarse en el flujo torrentoso de las cosas. ¡No se asusten! La mutación, si se deciden a mirarla cara a cara, sin velos que la oculten, se les presentará inmediatamente como lo más substancial y duradero del mundo. Su solidez es infinitamente superior a una fijeza que, al fin y al cabo, no viene a ser más que un acomodo efímero entre movilidades. Y henos aquí llegados al tercer punto, sobre el cual reclamo vuestra atención.

Y es éste: si la mutación es real, y hasta constitutiva de la realidad, tendremos que considerar lo pasado de muy diferente modo de lo que hasta ahora hemos solido hacerlo, tanto en la filosofía como en el lenguaje. Solemos inclinarnos a representar nuestro pasado como cosa inexistente, y los fi-

lósofos dan alas a esta tendencia natural. Tanto para ellos como para nosotros, lo único que existe por sí mismo es lo presente; y si algo de lo pasado sobrevive, se debe tal vez al amparo que le presta lo presente, por una especie de concesión que le hace lo presente; en una palabra, dejando a un lado las metáforas, por la intervención de cierta función particular llamada memoria, cuya tarea sería conservar excepcionalmente tales o cuales partes de lo pasado, almacenándolas como en una especie de depósito. ¡Profundo error! útil, si se quiere, y hasta necesario, tal vez, para la acción, pero fatal para la especulación; pues en él se encierran, «in a nutshell» como vosotros decís, la mayoría de las ilusiones que pueden viciar el pensamiento filosófico. Reflexionemos un instante en ese «presente» que sería lo único existente. ¿Qué es, al fin y al cabo, lo presente? Si se trata del instante actual — me refiero al instante matemático que es al tiempo lo que el punto matemático es a la línea — claro está que semejante instante es una pura abstracción, un modo de ver del espíritu; pues apenas si tendría existencia real: jamás conseguiréis con esos instantes formar tiempo, lo propio que con puntos matemáticos jamás compondréis una línea. Pero supongamos que exista; ¿cómo puede existir un instante anterior a éste? Los dos instantes no podrían separarse por un intervalo de tiempo, ya que por hipótesis reducís el tiempo a una yuxtaposición de instantes. Por tanto, no pueden estar separados por nada, y no constituyen más que uno: dos puntos matemáticos que se tocan, se confunden. Pero dejémonos de semejantes sutilezas. Nuestra conciencia nos revela que, cuando hablamos de nuestro presente, pensamos en un cierto intervalo de duración. ¿Qué duración? Fijarla exactamente resulta imposible, ¡es una cosa tan fluctuante! Mi presente, en este momento, es la frase que estoy pronunciando; pero lo es porque se me antoja limitar a mi frase el campo de mi atención. Esta atención es una cosa que puedo alargarla o acortarla, como el intervalo entre las dos puntas de un compás. En este momento, las puntas se abren lo indispensable para abarcar desde el principio al fin de mi frase; pero, si se me ocurriera alargarlas más, mi presente abrazaría, además de mi última frase, la que la precede, y para ello me bastaría adoptar otra puntuación. Pero vayamos un poco más lejos: una atención que fuera indefinidamente extensible abarcaría con su mirada, junto con la frase precedente, todas las frases anteriores de la lección, y los acontecimientos que han precedido a la lección y una porción tan grande como se quiera de lo que llamamos nuestro pasado. La distinción que establecemos entre nuestro presente y nuestro pasado es, por tanto, si no arbitraria, al menos relativa a la extensión del campo que puede abarcar nuestra atención a la

vida. Lo «presente» abarca cabalmente el mismo espacio que este esfuerzo. Apenas esta atención particular suelta algo de lo que tenía bajo su mirada, eso que suelta se convierte *ipso facto* de presente en pasado. En otros términos, nuestro presente se desploma en lo pasado apenas dejamos de atribuirle un interés actual. Lo que ocurre con el presente de los individuos, ocurre también con el de las naciones; un acontecimiento forma parte de lo pasado, y entra en el campo de la historia, cuando deja de interesar directamente a la política del día y puede descuidarse sin que de ello se resientan los negocios. En tanto que se deja sentir su acción, sigue adherido a la vida de la nación y permanece presente.

Esto supuesto, nada nos impide hacer retroceder, tan lejos como nos sea posible, la línea de separación entre nuestro presente y nuestro pasado. Una atención a la vida que fuera lo bastante poderosa, lo bastante desprendida de todo interés práctico, abarcaría en un presente indiviso la historia entera de lo pasado de la persona consciente, no como cosa instantánea, ni como un conjunto de partes simultáneas, sino como cosa continuamente presente que fuera al mismo tiempo continuamente móvil; a la manera, repito, que la melodía que se percibe indivisible, y que constituye de un cabo al otro, si se me permite ampliar el significado de la palabra, un perpetuo presente, si bien esta perpetuidad no tenga nada de común con la inmutabilidad, ni esta indivisibilidad con la instantaneidad. Se trata de un presente que dura.

Y no es ésta una mera hipótesis. Sucede, en casos excepcionales, que la atención se desentiende de golpe del interés que ponía en la vida, e inmediatamente, como por encanto, el pasado se torna presente. En personas que de improviso ven surgir delante de sí la amenaza de una muerte inminente, en el alpinista que rueda al fondo de un precipicio, en los ahogados o ahorcados, parece como si se produjera una conversión brusca de la atención, algo así como un cambio de orientación de la conciencia que, vuelta hasta entonces hacia lo porvenir y absorta en las necesidades de la acción, se desentiende, repentinamente, de todo eso. Y basta esto para que revivan mil y mil detalles «olvidados», para que se desenvuelva, como en un panorama moviente, la historia entera de la persona.

Según esto, la memoria no tiene necesidad de explicación, o mejor dicho, no existe una facultad especial cuya tarea sea retener lo pasado para derramarlo en lo presente. Lo pasado se conserva por sí mismo automáticamente. No cabe duda que, si nos empeñamos en cerrar los ojos a la indivisibilidad de la mutación, al hecho de que nuestro más lejano pasado está como adherido a nuestro presente y constituye con él una sola y misma mutación ininterrumpida, se

nos figura que lo pasado está normalmente abolido y que la conservación de lo pasado encierra algo de extraordinario; y nos creemos obligados a imaginarnos una facultad cuya función sería registrar las partes de lo pasado susceptibles de reaparecer ante la conciencia. Pero si nos atenemos a la continuidad de la vida interior y, por consiguiente, a su indivisibilidad, ya no será el caso de explicar la conservación de lo pasado, sino, al contrario, el de explicar su aparente abolición; y no tendríamos por qué darnos cuenta del recuerdo, sino del olvido: la explicación, por lo demás, se hallaría en la estructura del cerebro. La naturaleza ha inventado un mecanismo para canalizar nuestra atención en sentido de lo porvenir, para desviarla de lo pasado — entiendo decir de aquella parte de nuestra historia que no interesa a nuestra acción presente —, para presentarle a lo más, bajo forma de «recuerdo», tal o cual simplificación de la experiencia anterior, destinada a completar la experiencia del momento; en eso consiste la función del cerebro. No podemos abordar la discusión de la teoría que pretende que el cerebro sirve para la conservación de lo pasado, que amontona los recuerdos como clichés fotográficos, de los que más tarde sacamos copias, como una especie de fonogramas destinados a convertirse otra vez en sonidos; tesis que ya examinamos en otra ocasión. Esta doctrina se halla inspirada en gran parte en cierta metafísica, de que están impregnadas la psicología y la psico-fisiología contemporáneas, y que han dado por aceptada como cosa natural; y de ahí viene su aparente claridad. Pero, cuanto más de cerca se la examina, más dificultades e imposibilidades se van acumulando. Tomemos el caso más favorable, el de un objeto material que impresiona el ojo y deja en el espíritu un recuerdo visual. ¿A que podrá reducirse este recuerdo, si es el verdadero resultado de la fijación en el cerebro de la impresión recibida por el ojo? Por poco que se haya movido el objeto, o que se haya movido el ojo, habrán resultado no una, sino diez, ciento, mil imágenes; tantas o más que en la cinta de un cinematógrafo. Por breve que haya sido el tiempo durante el cual se ha contemplado un objeto, o vuelto a ver en momentos distintos, resultarán millones de imágenes diferentes de ese objeto. ¡Y eso que nos hemos atenido al caso más sencillo! Supongamos todas esas imágenes almacenadas, ¿de qué podrían servir? ¿Cuál de ellas será la que nosotros utilizaremos? Pero admitamos que hemos tenido nuestras razones para escoger una, ¿por qué y cómo la hemos de rechazar hacia lo pasado cuando la percibimos? Prescindamos, también, de esta dificultad. ¿Cómo explicar las enfermedades de la memoria? En aquellas enfermedades que corresponden a lesiones del cerebro, o sea, en las afasias, la lesión psicológica no consiste tanto en una abo-

lición de los recuerdos, como en una impotencia para despertarlos. Un esfuerzo, una emoción pueden hacer revivir en la conciencia, repentinamente, palabras que se creían definitivamente perdidas. Estos hechos y otros muchos concuerdan en demostrar que el cerebro sirve para escoger de entre lo pasado, para reducirlo, para simplificarlo, pero no para conservarlo. No pondríamos ningún reparo en mirar las cosas por este lado, si no hubiéramos contraído la costumbre de creer que lo pasado está abolido, y como consecuencia, su reaparición parcial nos hace el efecto de un acontecimiento extraordinario que exige una explicación. Y ésta es la razón por la cual nos imaginamos distribuídas en el cerebro una especie de casillas de recuerdos que conservan fragmentos de lo pasado, siendo que el cerebro se conserva por sí solo. ¡Como si esto no fuera alejar la dificultad, aplazando sencillamente la resolución del problema! ¡Como si, al dar por sentado que la materia cerebral se conserva a través del tiempo, o más generalmente, que toda materia dura, no se le atribuyera cabalmente la memoria que se pretende explicar con ella! Hagamos lo que hagamos, aun suponiendo que el cerebro almacene recuerdos, no podemos evadir la conclusión de que lo pasado puede conservarse por sí mismo automáticamente.

Y no sólo nuestro pasado propio, sino también el pasado de cualquier mutación, siempre que se trate de una mutación única, y por tanto, indivisible; la conservación de lo pasado en lo presente no es otra cosa que la indivisibilidad de la mutación. Bien es verdad que, respecto a las mutaciones que se consuman por defuera, ignoramos casi siempre si nos hallamos frente a una mutación única o a un compuesto de varios movimientos entre los cuales se intercalan detenciones (la detención por lo demás no es nunca más que relativa). Sería necesario que fuéramos interiores a los seres o a las cosas, como lo somos a nosotros mismos, para poder decidir sobre este punto. Pero no es eso lo más importante; nos basta estar persuadidos una vez por todas de que la realidad es mutación, que la mutación es indivisible, y que, en una mutación indivisible, lo pasado forma un solo cuerpo con lo presente.

Embebámonos en esta verdad, y veremos cómo se funden y evaporan buen número de enigmas filosóficos. Ciertos importantes problemas, como el de la substancia, de la mutación y de sus relaciones, dejarán de existir. Todas las dificultades promovidas en torno de estos puntos — dificultades que han hecho retroceder poco a poco la substancia hasta el dominio de lo incognoscible — procedían de que nosotros cerrábamos los ojos a la indivisibilidad de la mutación. Si la mutación, que es evidentemente constitutiva de toda nuestra experiencia, viene a ser esa cosa fugaz de que nos hablan la

mayoría de los filósofos, si no se considera en ella más que un polvillo de estados que reemplazan a estados, resulta forzoso restablecer la continuidad entre estos estados por un lazo artificial; pero ese *substratum* inmóvil de la movilidad, no pudiendo poseer ninguno de los atributos que nosotros conocemos —ya todos son mutaciones— va retrocediendo a medida que a él nos vamos acercando; y se nos hace tan imperceptible como el fantasma de mutación que él debía fijar. Empeñémonos, por el contrario, en percibir la mutación tal cual es, en su indivisibilidad natural, y veremos que es la substancia misma de las cosas, y ni el movimiento se nos figurará en esa forma desvanecida que lo hacía imperceptible al pensamiento, ni la substancia, con esa inmutabilidad que la hacía inaccesible a la experiencia. Y entonces veremos cómo la instabilidad radical y la inmutabilidad absoluta son sólo vistas abstractas tomadas desde afuera, de la continuidad de la mutación real, abstracciones que el espíritu hipostasía luego en *estados* múltiples por un lado, y en *cosa* o substancia, por otro. Las dificultades promovidas por los antiguos sobre la cuestión del movimiento, y por los modernos, sobre la cuestión de la substancia, se desvanecen; éstas, porque la substancia es movimiento y mutación, y aquéllas, porque el movimiento y la mutación son substanciales.

Y al par que se disipan oscuridades teóricas, se vislumbra la solución de más de un problema tenido por insoluble. Las discusiones relativas al libre albedrío tendrían término, si advirtiéramos dónde realmente nos hallamos nosotros mismos, en una duración concreta, en que la idea de determinación necesaria pierde todo su significado, ya que lo pasado forma un solo cuerpo con lo presente y con él crea sin cesar — aunque sólo fuera por el hecho de agregarse a él — algo de absolutamente nuevo. Y la relación que media entre el hombre y el universo se haría susceptible de una gradual profundización si tuviéramos en cuenta la verdadera naturaleza de los *estados*, de las *cualidades*, en una palabra, de todo aquello que se nos presenta bajo la apariencia de la estabilidad. En semejante caso, el objeto y el sujeto deben hallarse frente a frente uno de otro, en análoga situación a la de los dos trenes de que hablábamos al principio; es una especie de pautaje de la movilidad sobre la inmovilidad el que produce el efecto de la inmovilidad. Penetrémonos bien de esta idea por tanto, y no perdamos nunca de vista la relación particular que media entre el objeto y el sujeto, y que se traduce en una visión estática de las cosas; todo lo que acerca del uno nos enseñe la experiencia redundará en mayor conocimiento del otro, y la luz que ilumine a éste, aclarará a su vez por reflexión a aquél.

Pero, como lo previne al principio, no será sólo la es-

peculación la que se beneficie con esta visión del universal devenir. Podremos hacerla intervenir en nuestra vida cotidiana, y conseguir por medio de ella que la filosofía nos proporcione satisfacciones parecidas a las del arte, pero más frecuentes, más continuas, y más accesibles también al común de los hombres. El arte nos lleva indudablemente a descubrir en las cosas más cualidades, más matices de los que naturalmente percibimos; dilata nuestra percepción, pero más en anchura que en profundidad; aumenta el caudal de nuestro presente, pero no nos hace adelantarnos gran cosa a lo presente. Al paso que con la filosofía podremos habituarnos a no desligar lo presente de lo pasado que arrastra tras sí; por obra de ella, todas las cosas ganarán en profundidad, y más que en profundidad, algo así como en una cuarta dimensión que permita a las percepciones anteriores mantenerse solidarias con las percepciones actuales, y hasta hacer que el porvenir inmediato se diseñe en parte en lo presente. Entonces la realidad no se nos ofrecerá ya en estado estático, en su modo de ser, sino que se afirmará dinámicamente, en la continuidad y la variabilidad de su tendencia; lo que en nuestra percepción haya de inmóvil y aterido, entrará en calor y en movimiento. Todo se animará en torno nuestro y revivirá dentro de nosotros. Un gran aliento se apoderará de los seres y de las cosas, y nos sentiremos elevados, impelidos, llevados por él. Sentiremos más vida, y este aumento vital traerá consigo la convicción de que los graves enigmas filosóficos podrían descifrarse o tal vez podrían dejar de plantearse, por haber nacido de una visión congelada de lo real y por no ser más que la traducción, en términos intelectuales, de cierto debilitamiento artificial de nuestra vitalidad. En efecto, cuanto más nos habituemos a pensar y percibir *sub specie durationis*, más nos sumergiremos en la duración real. Y cuanto más nos sumerjamos en ella, más nos encuadraremos en la dirección del principio, trascendente por supuesto, del que nosotros participamos, y cuya eternidad no ha de ser una eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida; pues de otro modo ¿cómo podríamos vivir y movernos en ella? *In ea vivimus, et movemur et sumus.*

VI

INTRODUCCION A LA METAFISICA (1)

Al comparar entre sí las definiciones de la Metafísica y los conceptos de lo absoluto, se advierte que los filósofos, a vueltas de sus aparentes divergencias, se hallan de acuerdo en distinguir dos modos abiertamente distintos de conocer una cosa. El primero envuelve la idea de contornear la cosa misma; el segundo, la de penetrar en ella. Depende el primero del punto de mira en que uno se coloca y de los símbolos por medio de los cuales se expresa. Mientras el segundo ni toma ningún punto de vista, ni se apoya en ningún símbolo. Diremos del primer modo de conocer que se detiene en lo *relativo;* y del segundo que, en cuanto es posible, alcanza a lo *absoluto*.

---

(1) Este ensayo se publicó en la *Revue de métaphisique et de morale*, en 1903. A contar de aquella época, nos hemos visto precisados a puntualizar más el significado de los términos *metafísica* y *ciencia*. Uno es libre de dar a las palabras el significado que le cuadre, con tal que tenga la precaución de definirlo; no habría inconveniente alguno en llamar «ciencia» o «filosofía», como por largo tiempo se ha hecho, a toda especie de conocimiento. Y hasta, como dejamos dicho más atrás, se podría englobar el todo en la *metafísica*. Sin embargo, resulta incontestable que el conocimiento tiene una dirección bien definida, cuando dispone su objeto con fines de medida; y que toma un rumbo diferente, y hasta inverso, cuando se desentiende de toda prevención de relación y de comparación para *simpatizar* con la realidad. Dejamos demostrado que el primer método conviene al estudio de la materia, y el segundo, al del espíritu; y que existe, por otra parte, una compenetración recíproca de los dos objetos, y que los dos métodos deben ayudarse. En el primer caso, es cuestión de tiempo espacializado y de espacio; en el segundo, de *duración real*. Nos ha parecido por demás útil, para la claridad de las ideas, llamar «científico» al primer conocimiento, y «metafísico» al segundo. Anotamos a la cuenta de la metafísica, esa «filosofía de la ciencia» o «metafísica de la ciencia» que reside en el espíritu de los grandes sabios, que es inmanente a su ciencia, y que es, a veces, su invisible inspiradora. En el presente artículo, la dejamos todavía anotada a la cuenta de la ciencia, porque ha sido puesta en práctica efectivamente por investigadores a quienes se ha convenido más generalmente llamar «sabios» que «metafísicos». Véase más arriba en las págs. 31 a 39.

No hay que echar en olvido que el presente ensayo se escribió en una época en que el criticismo de Kant y el dogmatismo de sus sucesores estaba todavía en boga, si no como conclusión, al menos como punto de partida de la especulación filosófica.

Sírvanos de ejemplo un objeto cualquiera en el espacio. Lo percibo de un modo diverso según el punto de vista, móvil o inmóvil, desde donde lo contemplo; y lo expreso diversamente según el sistema de ejes o de puntos de referencia con que lo relaciono, o sea, según los símbolos en que lo traduzco. Y lo llamo *relativo* por dos razones: porque, tanto en un caso como en otro, yo me sitúo fuera del objeto mismo. Al paso que, al hablar de un movimiento absoluto, atribuyo a lo movible algo de interno, una especie de estado de alma, y también simpatizo con ese estado y me introduzco en él por un esfuerzo de imaginación. Y entonces, según que el objeto sea móvil o inmóvil, según que adopte uno u otro movimiento, yo no experimentaré ya la misma cosa (1). Y lo que yo experimente no dependerá ni del punto de vista que pueda adoptar acerca del sujeto, ya que me hallaré situado dentro del objeto mismo, ni de los símbolos en que pudiera traducirlo, ya que, renunciando a toda traducción, poseeré el original. En una palabra, no lo sorprenderé ya desde fuera, y en cierto modo, desde mí mismo, sino desde dentro, en sí y desde sí. Poseeré un absoluto.

Supongamos, también, un personaje de novela, cuyas aventuras me refieren. El novelista, por más que multiplique los rasgos de su carácter, por más que haga hablar y obrar al héroe a su gusto, todo lo que diga no valdrá lo que el sentimiento simple e indivisible que yo experimentaría, si yo coincidiera por un instante con el personaje mismo. Pues, en este caso, me parecería ver brotar naturalmente acciones, gestos y palabras como de su propio manantial. No serán ya accidentes agregados a la idea que yo me había formado del personaje, enriqueciéndola más y más sin lograr nunca completarla. El personaje se me dará todo de una vez en su integridad, y los mil incidentes que lo descubren, en lugar de agregar algo a la idea, y enriquecerla, me parecerán entonces destacarse de ella sin agotar ni mermar por eso su esencia. Todo lo que de la persona me refieran me proporcionará puntos de vista acerca de ella; todos los rasgos que me la describan y que no pueden dármela a conocer, sino por otras tantas comparaciones con personas o cosas que ya conozco, serán sólo signos por los cuales se la exprese más o menos simbólicamente. Por tanto, los símbolos y puntos de vista me sitúan fuera de ella; de ella sólo me declaran lo que tiene de común con otras y que no le pertenecen como cosa propia. Pues lo que es ella propiamente, lo que constituye su esencia, no podría perci-

(1) ¿Será preciso declarar aquí que no proponemos de ningún modo un medio para reconocer si un movimiento es absoluto o no lo es? Definimos simplemente *lo que se tiene en el espíritu* cuando se habla de un movimiento absoluto, en el sentido metafísico de la palabra.

birse desde fuera, siendo que es interna por definición, ni expresarse por símbolos, siendo ella inconmensurable para todas las demás cosas. En este caso, descripciones, historia y análisis me dejan en lo relativo; lo único que puede darme lo absoluto es la coincidencia con la persona misma.

En este sentido, y sólo en este sentido, *absoluto* es sinónimo de *perfección* Todas las vistas de una ciudad tomadas desde todos los puntos posibles, en balde se completarán indefinidamente unas a otras, que nunca alcanzarán al ejemplar en relieve que es la ciudad misma, por la que voy discurriendo. Todas las traducciones de un poema, en todas las lenguas posibles, añadirán en balde matices a matices, y por una especie de mutuo retoque, corrigiéndose unas a otras, me ofrecerán una imagen más y más fiel del poema que traducen, pero jamás lograrán expresar el sentido íntimo del original. Tanto la representación desde cierto punto de vista, como la traducción hecha con ciertos símbolos, seguirán siendo imperfectas en parangón con el objeto del cual se ha tomado la imagen o que los símbolos tratan de expresar. Mientras que lo absoluto es perfecto, en cuanto es perfectamente lo que es.

Y por esta razón, sin duda, ha llegado a veces a identificarse en un conjunto lo *absoluto* y lo *infinito*. Si yo tratara de comunicar, a quien ignorara la lengua griega, la sencilla impresión que deja en mí un verso de Homero, yo le haría la versión, luego comentaría mi versión, después explicaría mi comentario, y de explicación en explicación, me iría acercando cada vez más a lo que trato de explicar, sin conseguirlo jamás.

Cuando levantáis el brazo, ejecutáis un movimiento cuya simple percepción tenéis interiormente; pero, exteriormente, para mí que estoy mirando, vuestro brazo pasa por un punto, luego pasa por otro punto, y entre esos dos puntos quedarán aún otros puntos, de suerte que, si me pongo a contarlos, la operación proseguirá sin fin. Visto desde dentro, un absoluto es una cosa simple; pero mirado desde fuera, es decir relativamente a otra cosa, será con respecto a esos signos que lo expresan, como la moneda de oro que jamás se alcanza a formar con dinero menudo. Ahora bien, lo que se presta a un tiempo mismo a una aprehensión indivisible y a una enumeración inagotable, resulta, por su misma definición, infinito.

De lo dicho se desprende que un absoluto sólo puede darse en una *intuición*, al paso que lo demás es el resultado del *análisis*. Llamamos en este caso intuición a la *simpatía* por la cual uno se traslada a lo interno de un objeto para coincidir con lo que en él hay de único, y por tanto, de inexpresable. Por el contrario, análisis es la operación que reduce el objeto a sus elementos ya conocidos, o sea, comunes al objeto

y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que no es. Y así, todo análisis es una traducción, un desarrollo en símbolos, una representación tomada desde sucesivos puntos de vista, desde los cuales se advierten otros tantos contactos entre el nuevo objeto que se estudia y otros que creemos conocer. El análisis, en su ansia eternamente insaciada de abarcar el objeto alrededor del cual está condenado a dar vueltas, multiplica sin cuento los puntos de vista para contemplar la representación siempre incompleta; cambia incesantemente de símbolos para acabar la traducción siempre imperfecta. Y así continúa hasta lo infinito. En cambio, la intuición, cuando es posible, es un acto simple.

Esto supuesto, fácil será comprender que la ciencia positiva tiene por función habitual analizar; y por tanto, actúa ante todo, sobre símbolos. Aun las más concretas de las ciencias naturales, las ciencias de la vida, se atienen a la forma visible de los seres vivientes, de sus órganos, de sus elementos anatómicos. Comparando unas con otras las formas, reducen las más complejas a las más simples, y por fin, estudian el funcionamiento de la vida en lo que, por así decirlo, constituye su símbolo visual. Si existe un medio de poseer una realidad absolutamente, en lugar de conocerla relativamente, de situarse en ella, en vez de adoptar puntos de vista sobre ella, de asir la intuición en vez de hacer su análisis, en fin, de sorprenderla prescindiendo de toda expresión, traducción o representación, ese medio es la metafísica. *La metafísica es, por tanto, la ciencia que aspira a prescindir de símbolos.*

* * *

Existe una realidad al menos que nosotros poseemos desde dentro, por intuición y no por simple análisis; y es nuestra propia persona, en su fluir a través del tiempo; nuestro *yo* que dura. Aunque no simpaticemos intelectualmente, o más bien, espiritualmente, con ninguna otra cosa, simpatizamos de seguro con nosotros mismos.

Al recorrer con la mirada interior de mi conciencia mi propia persona, que se supone inactiva, advierto, ante todo, como una costra solidificada en la superficie, todas las percepciones que le llegan del mundo material. Estas percepciones son nítidas, distintas, yuxtapuestas o yuxtaponibles unas a otras, y pugnan por agruparse en *objetos*. Percibo luego recuerdos más o menos adherentes a estas percepciones, que sirven para interpretarlas; estos recuerdos se hallan como despegados del fondo de mi persona, atraídos a la periferia por las percepciones que se les asemejan: se hallan puestos en mí sin ser absolutamente yo mismo. Y por fin, siento que se manifiestan tendencias, hábitos motores y una multi-

tud de acciones virtuales más o menos sólidamente enlazadas con estas percepciones y estos recuerdos. Todos estos elementos, de formas bien determinadas, se me figuran tan distintos de mí como son distintos unos de otros. Orientados de dentro hacia afuera, constituyen en conjunto la superficie de una esfera que tiende a ensancharse y a perderse en el mundo exterior. Pero, si de la periferia me retiro hacia el centro, si indago en el fondo de mí mismo lo que más uniformemente, más constantemente, más duraderamente es el *yo* mismo, me encuentro con algo distinto.

Por debajo de estos cristales bien recortados y de esta congelación superficial, aparece una continuidad de flujo que no es comparable a nada de lo que he visto fluir: una sucesión de estados, cada uno de los cuales anuncia al que sigue y contiene al que precede. A decir verdad, sólo constituyen estados múltiples cuando los he dejado atrás y me vuelvo a observar su huella. En tanto que los experimentaba, estaban tan sólidamente organizados y tan profundamente animados de una vida común, que no hubiera podido decir dónde uno cualquiera de ellos terminaba ni dónde comenzaba el otro. En realidad ninguno de ellos termina ni comienza, sino que todos se prolongan unos en otros.

Es, si se quiere, a modo del desenrollamiento de un rollo, ya que no existe ser viviente alguno que no se sienta caminar poco a poco al término de su papel; y vivir equivale a envejecer. Pero también es a manera de un enrollamiento continuo, como el de un hilo en el ovillo, ya que nuestro pasado nos sigue y va abultándose sin cesar con lo presente que va recogiendo en su camino; y conciencia significa memoria.

En realidad, no es ni enrollamiento ni desenrollamiento, pues estas dos imágenes evocan la representación de líneas o superficies cuyas partes son homogéneas entre sí y superponibles unas a otras; ya que no hay dos momentos idénticos en un ser consciente. Suponed el más simple sentimiento, figuráoslo constante, absorbed en él la personalidad toda entera; la conciencia que acompañe a este sentimiento no podrá permanecer idéntica a sí misma durante dos instantes consecutivos, pues el movimiento que sigue contiene siempre, además de aquél que le precede, el recuerdo que aquél deja tras de sí. Una conciencia que tuviera dos instantes idénticos sería una conciencia sin memoria; moriría y renacería sin cesar. Y ¿cómo podría representarse de otro modo la inconsciencia?

Habría que recurrir a la imagen de un espectro de mil matices, con graduaciones insensibles que nos hicieran pasar de un matiz a otro. Una corriente de sentimiento que atravesara el espectro y se tiñera ora de uno, ora de otro de sus matices, experimentaría cambios graduales, cada uno de los

cuales anunciaría al siguiente y resumiría en sí a los que le preceden. Pero aun los matices sucesivos del espectro permanecen siempre exteriores unos a otros; se yuxtaponen, ocupan espacio. Mientras que lo que es duración pura excluye toda idea de yuxtaposición, de exterioridad recíproca y de extensión.

Supongamos más bien un elástico infinitamente pequeño, reducido, si posible fuera, a un punto matemático. Estirémoslo progresivamente de modo que saquemos del punto una línea que vaya alargándose siempre. Fijemos la atención, no en la línea, en cuanto línea, sino en la acción que la traza. Consideremos que esta acción, a pesar de su duración, es indivisible, suponiéndola descrita sin detención alguna; que si se interpone una detención, resultan dos acciones en vez de una, y cada una de las acciones será, en ese caso, la línea indivisible de que estamos hablando: pues no es la acción movible misma lo que admite división, sino la línea inmóvil que va deponiendo sobre ella como una huella en el espacio. Desentendámonos, por fin, del espacio que subtiende el movimiento, para no tener en cuenta más que el movimiento mismo, el acto de tensión o de extensión, en una palabra, la pura movilidad. Y entonces tendremos una más fiel imagen de nuestro desenvolvimiento en la duración.

Sin embargo, esta misma imagen resulta aún incompleta, y toda comparación por otra parte resultará insuficiente, pues el desenvolvimiento de nuestra duración se asemeja en ciertos puntos a la unidad de un movimiento que progresa, y en otros puntos, a una multiplicidad de estados que se despliegan; y no existe metáfora alguna que pueda retratar uno de los dos aspectos sin sacrificar el otro. Si recurro a un espectro de mil matices, se me presenta una cosa ya del todo hecha, mientras que la duración se va haciendo continuamente. Si echo mano de un elástico que se estira, de un resorte que se tiende o se afloja, me expongo a olvidar la riqueza de colorido que es característica de la duración vivida, y a no advertir más que el simple movimiento por el cual la conciencia pasa de un matiz a otro. La vida interior es todo eso a la vez, variedad de cualidades, continuidad de progreso, unidad de dirección. Resulta imposible representarla por imágenes.

Pero peor aún se la representaría por *conceptos*, o sea, por ideas abstractas, o generales o simples. No cabe duda que ninguna imagen alcanzará a reproducir por completo el sentimiento original que yo tengo del fluir de mí mismo. Pero no es necesario tampoco que me esfuerce por reproducirlo. A quien sea incapaz de darse a sí mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser, no llegaría a dársela ninguna cosa; ni imágenes, ni conceptos. Y el único recurso del filósofo en este caso sería provocar cierto laboreo tendiente

a estorbar, en la mayoría de los hombres, los hábitos de espíritu más útiles a la vida. Ahora bien, la imagen al menos ofrece esta ventaja: que nos mantiene dentro de lo concreto. Es cierto que ninguna imagen llegará a substituir a la intuición de la duración, pero varias imágenes diversas, tomadas de diferentes órdenes de cosas, conseguirán, por convergencia de su acción, dirigir la conciencia sobre un punto preciso donde exista cierta intuición que sorprender. Escogiendo las imágenes más disparatadas posibles, se evitará que cualquiera de ellas usurpe el lugar de la intuición que está llamada a despertar, pues en tal caso sus rivales la desplazarían inmediatamente. Y al procurar que dichas imágenes reclamen de nuestro espíritu, a pesar de su diverso aspecto, la misma especie de atención y, en cierto modo, el mismo grado de tensión, la conciencia irá acostumbrándose a una disposición peculiar y bien determinada, que será, precisamente, la que deberá adoptar para revelarse a sí misma sin velos (1). Pero nos queda aún el que ella consienta en ese esfuerzo; pues hasta ahora nada se le ha enseñado. Lo que se ha hecho es colocarla sencillamente en la actitud que debe tomar para ejecutar el esfuerzo requerido, y alcanzar por sí misma la intuición. En cambio, el inconveniente de los conceptos demasiado simples, en esta materia, es que son verdaderos símbolos que substituyen al objeto que simbolizan, y que no exigen de nosotros esfuerzo alguno. Si bien se los considera, se verá que cada uno de los conceptos encierra sólo del objeto lo que éste tiene de común con los demás objetos; se verá que cada uno de ellos expresa, aún más que la imagen, una *comparación* entre el objeto y los que se le asemejan. Pero como la comparación ha desprendido una semejanza, como la semejanza es una propiedad del objeto, como una propiedad tiene toda la apariencia de ser una *parte* del objeto que la posee, llegamos fácilmente a convencernos de que, yuxtaponiendo conceptos a conceptos, recompondremos el todo del objeto con sus partes y obtendremos de él, por así decirlo, un equivalente intelectual. Y así creeremos habernos formado una fiel representación de la duración, alineando los conceptos de unidad, de multiplicidad, de continuidad, de divisibilidad finita o infinita, etc. Y ahí está precisamente la ilusión; ahí está el peligro. Cuando mayor es el servicio que las ideas abstractas pueden prestar al análisis, es decir, a un estudio científico del objeto en sus relaciones con todos los demás, tanto más incapaces son de substituir a la intuición, o

(1) Las imágenes de que hablamos aquí son las que pueden presentarse al espíritu de un filósofo cuando trata de exponer su pensamiento a otro. Prescindimos de la imagen, muy parecida a la intuición, de que el filósofo puede necesitar para sí mismo y que a menudo queda sin expresión.

sea, a la investigación metafísica del objeto, en lo que tiene de esencial y propio. En efecto, por una parte estos conceptos, zurcidos unos con otros, no nos darán jamás sino una recompo ición artificial del objeto del cual sólo pueden simbolizar ciertos aspectos generales y, en cierto modo, impersonales; en vano, pues, trataremos de abarcar con ellos una realidad de la cual apenas alcanzan a presentarnos la sombra. Pero, por otra parte, además de una ilusión, existe un peligro. Pues el concepto, al mismo tiempo que abstrae, generaliza. El concepto no puede simbolizar una propiedad especial sino haciéndola general a una infinidad de cosas; y por tanto, la deforma siempre más o menos a causa de la extensión que le atribuye. Una propiedad repuesta en el objeto metafí ico que la posee, coincide con él, se moldea al menos sobre él, adopta sus mismos contornos. Sacada del objeto metafísico y representada en un concepto, esa propiedad se ensancha infinitamente, rehusa el objeto, desde el momento en que junto con él debe contener a otros. Los diversos conceptos que de las propiedades de una cosa nos formamos trazan, pues, alrededor de ella otros tantos círculos mucho más anchos, ninguno de los cuales se aplica a ella exactamente. Y, sin embargo, en la cosa misma, las propiedades coincidían con ella y coincidían, por tanto, en conjunto. Habremos, pues, de excogitar algún artificio para restablecer la coincidencia. Echaremos mano de uno cualquiera de estos conceptos y trataremos de allegar a él los demás. Pero semejante conjunción se realizará de distinto modo según que partamos del uno o del otro de los conceptos. Según que partamos, por ejemplo, de la unidad o de la multiplicidad, concebiremos diversamente la unidad múltiple de la duración. Todo dependerá del peso que atribuyamos a tal o cual de los conceptos, y este peso será siempre arbitrario, porque el concepto que se extrae del objeto carece de peso, no siendo sino la sombra de un cuerpo. De este modo, surgirá una multitud de sistemas diferentes; tantos, cuantos puntos externos de vista haya acerca de la realidad que se examina, o cuantos círculos más anchos en que encerrarla. Los conceptos simples, por tanto, no sólo adolecen del inconveniente de dividir la unidad concreta del objeto en otras tantas expresiones simbólicas; sino que dividen también a la filosofía en distintas escuelas, de las cuales cada una ocupa su posición, elige color y entabla con las demás una porfía que no tendrá nunca término. O bien la metafísica no es más que un juego de ideas; o bien, si se la tiene por una tarea seria del espíritu, es menester que trasponga los conceptos para llegar a la intuición. Cierto es que los conceptos le son indispensables, puesto que todas las demás ciencias obran, ordinariamente, con conceptos, y la metafísica no puede prescindir de

las demás ciencias. Pero la metafísica no lo es propiamente sino cuando trasciende el concepto, o al menos, cuando se exime de los conceptos rígidos y ya hechos, para crear conceptos muy distintos de los que manejamos habitualmente, entiendo decir, conceptos flexibles, dóciles, casi flúidos, dispuestos siempre a amoldarse a las formas fugaces de la intuición. Más tarde volveremos sobre este importante asunto. Bástenos haber demostrado que nuestra duración puede presentársenos directamente en una intuición, que puede sugerírsenos indirectamente por medio de imágenes, pero que — si mantenemos su sentido propio a la palabra concepto —, no es po ible abarcarla en una representación conceptual.

Tratemos, ahora, de hacer de ella una multiplicidad. Deberemos agregar que los términos de esta multiplicidad, en vez de distinguirse como los de una multiplicidad cualquiera, empalman unos en otros, de suerte que si conseguimos por un esfuerzo de imaginación, solidificar la duración apenas transcurrida, dividirla luego en trozos que se yuxtaponen, y contar todos los trozos, semejante operación se ejecuta sobre el recuerdo congelado de la duración, sobre la huella inmóvil que la movilidad de la duración deja tras sí, no sobre la duración misma. Reconozcamos, pues, que, si hay en este caso una multiplicidad, esta multiplicidad no se asemeja a ninguna otra. ¿Diremos, entonces, que la duración posee unidad? No hay que negar que una continuidad de elementos que se prolongan unos en otros participa de la unidad tanto como de la multiplicidad, pero esta unidad móvil, cambiante, colorida, viviente, no guarda semejanza alguna con la unidad abstracta, inmóvil y vacía que circunscribe el concepto de unidad pura. ¿Deduciremos de aquí que la duración ha de definirse como unidad y multiplicidad a la vez? ¡Cosa bien singular! Por más que manipule los dos conceptos, los dosifique, los combine juntos de mil modos, por más que ejecute con ellos las más refinadas operaciones de química mental, no alcanzaré jamás nada que se parezca a la simple intuición que yo tengo de la duración; en cambio si, por un esfuerzo de intuición, me sitúo en la duración misma, advierto, inmediatamente, cómo ella es unidad, multiplicidad y muchas otras cosas más. Por consiguiente, estos diversos conceptos eran otros tantos puntos de vista externos acerca de la duración. Y ni separados, ni juntos, no nos han introducido en la duración misma.

Y si es que ahora nos introducimos en ella, no ha podido lograrse sino por medio de la intuición. En este sentido, resulta posible un conocimiento interno, absoluto, de la duración del *yo* por el *yo* mismo. Pero, si en este caso la metafísica requiere y consigue una intuición, no por eso la ciencia deja de necesitar el análisis. De la confusión entre el papel

que desempeña el análisis y el de la intuición, es de donde se originan, acerca de este punto, las discusiones entre escuelas y los conflictos entre sistemas.

En efecto, la psicología procede por análisis como las demás ciencias; resuelve el *yo*, que le ha sido dado en un principio como una intuición simple, en sensaciones, sentimientos, representaciones, etc., que luego estudia por separado: substituye, por tanto, al *yo* una serie de elementos que constituyen los hechos psicológicos. Pero estos *elementos* ¿son, tal vez, *partes?* En eso estriba toda la cuestión, y por haberla eludido, se ha planteado con frecuencia en términos insolubles el problema de la personalidad humana.

Es incontestable que todo estado psicológico, por el solo hecho de pertenecer a una persona, refleja el conjunto de una personalidad. No existe sentimiento alguno, por simple que sea, que no encierre virtualmente lo pasado y lo presente del ser que lo experimenta, y que pueda tomarse aparte y constituir un «estado», no siendo por un esfuerzo de abstracción o de análisis. Pero no es menos incontestable, tampoco, que sin este esfuerzo de abstracción o de análisis, no podría darse el desarrollo de la ciencia psicológica. Ahora bien, ¿en qué consiste la operación por la cual el psicólogo desprende un estado psicológico para erigirlo en entidad más o menos independiente? Comienza por desentenderse de la coloración especial de la persona que no sería posible expresar en términos conocidos y comunes. Luego se esfuerza por aislar, en la persona ya simplificada de este modo, tal o cual aspecto que se presta a una investigación interesante. ¿Se trata, por ejemplo, de la inclinación? Pues el psicólogo prescinde del inexplicable matiz que le da su colorido y que es, sin embargo, el que hace que mi inclinación no sea la vuestra; luego se interesará por el movimiento por el cual nuestra personalidad propende *hacia* un cierto objeto; aisla esta actitud, y erige en hecho independiente este aspecto especial de la persona, este punto de vista sobre la movilidad de la vida interna, este «esquema» de la inclinación concreta. En esto hay algo parecido al trabajo de un artista que, de paso por París, tomara, por ejemplo, un croquis de una de las torres de Notre-Dame. La torre está inseparablemente unida al edificio, el que, a su vez, está inseparablemente unido al suelo, al ambiente, a París entero, etc. Habrá que comenzar por desprenderla; y por diseñar del conjunto sólo cierto aspecto, que es la torre de Notre-Dame. Ahora bien, la torre se halla constituída, en realidad, por las piedras, cuya disposición particular le da su forma, mientras el dibujante no toma en cuenta las piedras, y sólo anota el contorno de la torre. Substituye, por tanto, a la organización real e íntima de la cosa, una reconstitución externa y esquemática. De suerte que su diseño corresponde

en suma a un cierto punto de vista sobre el objeto, y a la elección de una cierta manera de representación. Lo mismo, exactamente, ocurre con la operación para la cual el psicólogo extrae un estado psicológico del conjunto de la persona. Ese estado psicológico aislado no es más que un croquis, un comienzo de recomposición artificial: es el todo enfocado en un cierto aspecto elemental, por el cual, particularmente, se interesa y que se cuida de anotar. No es, siquiera, una parte; es un elemento que no se ha obtenido por fragmentación, sino por análisis.

Pues bien, al pie de todo el croquis tomado en París, el extranjero escribirá, sin duda, «París», a modo de memento. Y como él ha visto realmente a París, al perder de vista la intuición original del todo, sabrá situar en ella sus croquis y enlazar, así, los unos con la otra. Pero no se da el caso de ejecutar la operación inversa; pues resulta imposible — aun contando con una infinidad de croquis, tan exactos como se quiera, aun con la palabra «París» que indica que hay que enlazarlos en un conjunto —, ascender hasta la intuición que no se ha recibido, y formarse una impresión de París si no se le ha visto. Y es que en este caso, no se trata ya de *partes* del todo, sino de *notas* tomadas sobre el conjunto.

Para emplear un ejemplo más patente, un caso en que la anotación resulte más completamente simbólica, supongamos que se me presentan, barajadas al azar, las letras que entran en la composición de un poema que desconozco. Si las letras fueran *partes* del poema, yo podría empeñarme en reconstruirlo con ellas, tentando todos los arreglos posibles, como hace un niño con las piezas de un rompecabezas. Pero, en este caso, no desperdiciaría en el empeño siquiera un instante, porque las letras no son *partes componentes*, sino *expresiones parciales*, lo que es cosa muy distinta. Que si yo conociera el poema, me pondría a colocar las letras cada una en su lugar correspondiente, y las iría juntando sin gran dificultad en una línea continua; pero la operación inversa resulta imposible. Y aun en el caso que pensara en acometer esta operación inversa, aun en el caso de colocar las letras unas tras otras, yo comenzaría por representarme una significación aparente; yo me daría, por tanto, una intuición y, partiendo de esta intuición, trataría de descender a los símbolos elementales que reconstituirían su expresión. La pura idea de reconstituir la cosa por medio de operaciones practicadas con elementos simbólicos solos, implica tal absurdidad, que no se le ocurriría a ningún espíritu que repare que lo que tiene entre manos no son fragmentos de la cosa, sino, en cierto modo, fragmentos del símbolo.

Y sin embargo, a esto se reduce la tarea de los filósofos que se empeñan en recomponer la persona con estados psico-

lógicos, ya sea que se atengan a los estados mismos, ya les agreguen un hilo destinado a zurcir los estados entre sí. Empiristas y racionalistas se alucinan en este caso con la misma ilusión. Unos y otros toman las *anotaciones parciales* por *partes reales*, confundiendo así el punto de vista del análisis con el de la intuición, la ciencia con la metafísica.

Dicen los primeros, y con razón, que el análisis psicológico no revela en la persona más que estados psicológicos. Y esa es, efectivamente, la función; esa es la definición misma del análisis. La psicología no tiene otra cosa que hacer sino analizar la persona, o sea, anotar estados; a lo más podrá poner a la cabeza de esos estados el título «yo», asegurando que son «estados del yo», lo propio que el dibujante pone al pie de cada uno de sus croquis la palabra «París». En el terreno en que se sitúa, y debe situarse, el psicólogo, el «yo» no es más que una señal que sirve de llamada a la intuición primitiva (bastante confusa por otra parte) que ha proporcionado su objeto a la psicología: no es, al cabo, más que una palabra, y el gran error consiste en creer que, sin salir del mismo terreno, pudiera hallarse una cosa detrás de la palabra. Y ese ha sido el error de esos filósofos que no han querido resignarse a ser meramente psicólogos en psicología; el error de Taine y de Stuart Mill, sin ir más lejos. Pues siendo psicólogos por el método que aplican, siguieron siendo metafísicos por el objeto que se proponían; pretendían una intuición, y por extraña inconsecuencia, pedían esa intuición al análisis, que es su negación misma. Iban en seguimiento del *yo*, y se empeñaban por hallarlo en estados psicológicos, cuando esta diversidad de estados psicológicos no es dado conseguirla sino trasladándose fuera del *yo*, para tomar de la persona una serie de croquis, de notas, de representaciones más o menos esquemáticas y simbólicas. De suerte que, por mucho que hagan por yuxtaponer estados a estados, por multiplicar sus contactos, por escudriñar sus intersticios, el *yo* se les escurre siempre, y acaban por quedarse con un vano fantasma entre las manos. Esto equivaldría a decir que la *Ilíada* carece de sentido, con la especiosa razón de que, por mucho que se haya hecho, no se le ha hallado el sentido en los intervalos de las letras que la componen.

En este caso, por tanto, el empirismo filosófico procede de una confusión entre el punto de vista de la intuición y el del análisis: y consiste en buscar el original en la traducción, en la que naturalmente no puede encontrarse, y en negar el original con el pretexto de que no se le encuentra en la traducción. Y así viene a parar necesariamente a dos negaciones; pero, miradas de cerca, se advierte que estas negaciones vienen a significar, sencillamente, que el análisis no es la intuición, lo que resulta la evidencia misma. La ciencia pasa

bruscamente de la intuición original, y para colmo confusa, que proporciona a la ciencia su objeto, al análisis que multiplica infinitamente sus puntos de vista sobre el objeto. Bien pronto la ciencia llega a creerse que combinando juntos todos los puntos de vista ha de conseguir reconstituír el objeto mismo. ¿Qué de extraño, por tanto, si ve escapársele de las manos este objeto, como le ocurriría a un niño que tratara de fabricarse un juguete sólido con las sombras que se proyectan a lo largo de las paredes?

También el racionalismo se alucina con esta misma ilusión. Pues, partiendo de la confusión cometida por el empirismo, resulta tan impotente como él para alcanzar a la personalidad. Lo mismo que el empirismo, considera los estados psicológicos como otros tantos *fragmentos* desprendidos del *yo* que los comprende. Como el empirismo, se empeña por combinar entre sí estos fragmentos, para rehacer la unidad de la personalidad; como el empirismo en fin, comprueba que, con todos sus esfuerzos reiterados sin cesar por abarcar la unidad de la persona, ésta se le desvanece indefinidamente como un fantasma. Pero, mientras el empirismo, descorazonado, acaba por declarar que no existe otra cosa que la multiplicidad de los estados psicológicos, el racionalismo persiste en afirmar la unidad de la persona. Bien es verdad que, al buscar esta unidad en el terreno de los estados psicológicos mismos, y al verse obligado por otra parte a cargar a la cuenta de los estados psicológicos todas las cualidades o determinaciones halladas en el análisis (ya que el análisis viene siempre a parar por definición en *estados*), no le queda para rehacer la unidad de la persona sino algo puramente negativo, la ausencia de toda determinación. Pues, como los estados psicológicos toman y guardan necesariamente para sí, en este análisis, todo lo que ofrece el menor asomo de materialidad, la «unidad del yo» no podrá ser más que una forma sin materia: será lo indeterminado y lo vacío absolutos. El racionalismo, para reconstruir la personalidad, agrega a los estados psicológicos desprendidos, a esas sombras del *yo* cuya colección constituía para los empiristas el equivalente de la persona, algo de más irreal aún, el vacío en que estas sombras se mueven, el lugar de las sombras, pudiera decirse. ¿De qué modo podría esta «forma» que es, verdaderamente, informe, caracterizar a una personalidad viviente, actuante, concreta, y distinguir a Fulano de Zutano? ¿Qué de extraño puede haber en que los filósofos, que han aislado esta «forma» de la personalidad, se hallen luego impotentes para determinar a una persona, y que se vean reducidos gradualmente a convertir su *yo* vacío en un receptáculo sin fondo que no cuadra ni con Fulano ni con Zutano, en que tengan cabida, a su antojo, la humanidad entera, Dios o la exis-

tencia en general? La única diferencia que advierto, en este caso, entre el empirismo y el racionalismo, consiste en que el primero, al buscar la unidad del *yo* en una especie de intersticios entre los estados psicológicos, se ve reducido a colmar los intersticios con otros estados, y así indefinidamente; de suerte que el *yo*, estrechado en un intervalo que se va encogiendo cada vez más, va acercándose a Cero a medida que va extremándose el análisis; al paso que el racionalismo, haciendo del *yo* el lugar en que se instalan los estados, se halla en presencia de un espacio vacío al que no hay razón ninguna para fijarlo en este punto más bien que en otro, espacio que sobrepasa los límites sucesivos que se pretende asignarle, que se va ensanchando más y más y que tiende a perderse, no en un Cero, sino en lo infinito. No resulta, por tanto, tan considerable como se supone la distancia que media entre un pretendido «empirismo», como el de Taine, y las más trascendentales especulaciones de ciertos panteístas alemanes. En ambos casos, el método es parecido; y consiste en razonar acerca de los *elementos* de la traducción como si se tratara de *partes* del original. El verdadero empirismo es el que se propone acercarse lo más posible al original mismo, profundizar su vida y, por una especie de *auscultación espiritual*, sentir palpitar su alma; y este empirismo es una verdadera metafísica. La tarea resulta en extremo difícil, pues todos los conceptos ya hechos, empleados por el pensamiento en sus operaciones ordinarias, resultan inservibles. De bien poco sirve decir que el *yo* es multiplicidad o que es unidad, o que es la síntesis de ambas cosas; pues tanto unidad como multiplicidad son, en este caso, representaciones que no se hace necesario recortar a la medida del objeto, que se encuentran ya fabricadas y hay que escoger de entre el montón, como ropas hechas que tanto pueden cuadrar a Fulano como a Zutano, porque no dibujan la forma de ninguno de los dos. Al paso que un empirismo digno de semejante nombre, un empirismo que trabaja sobre medida, a cada nuevo objeto que investiga, tiene que aplicarle un esfuerzo absolutamente nuevo, y recorta para el solo objeto un concepto apropiado, concepto del que apenas si puede decirse que sea concepto, pues no tiene aplicación más que para una sola cosa. Y no procede por combinaciones de ideas encontradas ya en circulación, como son las de unidad y multiplicidad; sino que la representación a la que nos conduce es por el contrario una representación única, simple, que, una vez formada, se comprende perfectamente por qué encuadra dentro de los marcos de unidad, multiplicidad, etc., todos mucho más anchos que ella. Así definida, la filosofía no consiste en escoger uno de entre tantos conceptos, ni en tomar partido por una de tantas escuelas, sino en ir en busca de una intuición única,

desde la cual pueda holgadamente descenderse a los diversos conceptos, porque se ha adoptado una posición muy por encima de la división entre escuelas.

Que la personalidad posea unidad, nadie lo pone en duda; pero una afirmación semejante no nos dice nada acerca de la naturaleza extraordinaria de esta unidad que constituye la persona. Que nuestro *yo* sea múltiple, tampoco lo discuto; pero lo que sí conviene reconocer es que esa multiplicidad no tiene nada de común con cualquiera otra. Lo que verdaderamente importa saber a la filosofía es *qué clase* de unidad, *qué clase* de multiplicidad, *qué clase* de realidad, superior a lo uno y a lo múltiple abstractos, es la unidad múltiple de la persona; y eso no alcanzará a saberlo sino aferra la intuición simple del *yo* por el *yo*. Sólo entonces, según la pendiente por donde descienda de esta cima, vendrá a parar a la unidad o a la multiplicidad, o a uno cualquiera de los conceptos con los que se trata de definir la vida móvil de la persona. Pero, repetimos, ninguna mezcolanza de semejantes conceptos entre sí, alcanzará a darnos algo que se parezca a la persona que dura.

Supongamos un cono sólido: veo con toda claridad cómo se va estrechando hacia su cúspide hasta llegar a confundirse con un punto matemático, y veo también cómo se va ensanchando hacia su base en un círculo que crece indefinidamente. Pero ni el punto ni el círculo, ni la yuxtaposición de ambos sobre un plano, alcanzarán a darme la menor idea de un cono. Lo mismo ocurre con la multiplicidad y la unidad de la vida psicológica: y también con el Cero y lo Infinito, a los cuales el empirismo y el racionalismo reducen la personalidad.

Los conceptos, como demostraremos más tarde, proceden, de ordinario, por parejas y representan los dos lados opuestos. No existe realidad alguna concreta de la cual no se puedan tomar a la vez dos puntos de vista opuestos, y que, por consiguiente, no contenga los dos conceptos antagónicos. De ahí, una tesis y una antítesis que en balde se tratará de reconciliar lógicamente, por la sencilla razón de que, con conceptos o puntos de vista, jamás se formará una cosa. Pero, del objeto percibido por intuición se pasa sin dificultad, en multitud de casos, a dos conceptos contrarios; y pues por ello vemos brotar de la realidad la tesis y la antítesis, se abarca de un solo vistazo cómo esta tesis y esta antítesis se oponen y cómo se concilian.

Verdad es que para ello hay que proceder a una reversión de la labor habitual de la inteligencia. Ordinariamente, *pensar* consiste en ir de los conceptos a las cosas, y no de las cosas a los conceptos. Conocer una realidad, en el sentido corriente de la palabra «conocer», es tomar conceptos ya hechos, dosificarlos, combinarlos en un conjunto, hasta conse-

guir un equivalente práctico de lo real. Pero no hay que echar en olvido que la labor normal de la inteligencia dista mucho de ser una labor desinteresada; que no aspiramos, en general, a conocer por conocer, sino a conocer para adoptar un partido, para sacar un provecho, en una palabra, para satisfacer un interés. Lo que buscamos es hasta qué punto el objeto por conocer es *esto* o *aquello*, en qué género conocido encaja, qué clase de acción, de proceder o de actitud ha de sugerirnos. Tales acciones o actitudes posibles constituyen otras tantas *direcciones conceptuales* de nuestro pensamiento, determinadas de una vez para siempre, y no nos queda más recurso que seguirlas; y en eso, precisamente, consiste la aplicación de los conceptos a las cosas. Probar un concepto en un objeto es interrogar al objeto acerca de lo que hemos de hacer con él, y de lo que él puede hacer por nosotros. Rotular un objeto con un concepto, es como señalar en términos precisos la clase de acción o de actitud que deberá sugerirnos el objeto mismo. Todo conocimiento propiamente dicho está, por tanto, orientado hacia una dirección determinada, o está tomado desde un determinado punto de vista. Cierto es que nuestro interés es, a veces, complejo, y por tal motivo nos ocurre que orientamos en distintas direcciones sucesivas nuestro conocimiento de un mismo objeto, y variamos los puntos de vista acerca de él. Y en eso consiste un conocimiento «amplio» y «comprensivo» del objeto en el sentido corriente de estas palabras; en reducir en tales casos el objeto, no a un concepto único, sino a varios conceptos de que se supone «participar». Y, ¿cómo puede participar de todos esos conceptos a la vez? Cuestión es ésa que no viene al caso y que no hay por qué proponerla. Resulta, pues, cosa natural y legítima que procedamos por yuxtaposición y dosificación de conceptos en la vida ordinaria; ninguna dificultad filosófica se origina por eso, puesto que, por tácita convención, nos abstenemos de filosofar. Pero trasladar este *modus operandi* a la filosofía, y proceder en ella de los conceptos a la cosa; emplear, en el conocimiento desinteresado de un objeto que se trata de alcanzar en sí mismo, un modo de conocer inspirado en un interés determinado consistente, por definición, en una vista tomada del objeto exteriormente, es volver las espaldas al objeto que se tenía presente; es condenar la filosofía a los dimes y diretes de las escuelas; es instalar la contradicción en la entraña misma del objeto y del método. O bien, no cabe filosofía posible, y todo conocimiento de las cosas es un conocimiento práctico orientado hacia las ventajas que de ellas se pueden sacar, o en caso contrario, filosofar consiste en situarse, por un esfuerzo de intuición, dentro del objeto mismo.

Pero para comprender la naturaleza de esta intuición,

para determinar con precisión dónde acaba la intuición y dónde comienza el análisis, necesitamos volver sobre lo dicho más arriba acerca del fluir de la duración.

Es de notar que los conceptos o esquemas en que remata el análisis, ofrecen el carácter esencial de permanecer inmóviles mientras se les considera. Aíslo del todo de la vida interior esa entidad psicológica llamada una sensación simple. En tanto que yo la estudio, la supongo que permanece tal cual es. Si noto en ella algún cambio, diré que lo que allí hay ya no es una sensación única, sino varias sensaciones sucesivas; y entonces trasladaré a cada una de estas sensaciones sucesivas, la inmutabilidad atribuída a la sensación de conjunto. De todos modos, llevando más adelante el análisis, podré llegar a elementos que tendré por inmóviles. Y allí, y sólo allí, yo daré con la base sólida de operaciones que la ciencia necesita para su desarrollo propio.

Y sin embargo, no existe estado alguno de alma, por simple que sea, que no cambie a cada instante, puesto que no existe conciencia sin memoria, ni continuación de un estado sin la adición del recuerdo de los momentos pasados al sentimiento presente. En eso consiste la duración. La duración interna es la vida continua de una memoria que prolonga lo pasado en lo presente, ya sea que lo presente encierre, distintamente, la imagen sin cesar creciente de lo pasado, ya sea más bien que atestigüe, por su continua mudanza de cualidad, la carga cada vez más pesada que uno arrastra en pos de sí a medida que va envejeciendo. Sin esta sobrevivencia de lo pasado en lo presente, no existiría la duración, sino sólo la instantaneidad.

Cierto es que, si se me repara que substraigo el estado psicológico a la duración por el solo hecho de analizarlo, me defenderé diciendo que cada uno de esos estados psicológicos elementales en que viene a parar mi análisis es un estado que también ocupa tiempo. «Mi análisis, diré, resuelve a la verdad la vida interna en estados de los cuales cada uno es homogéneo consigo mismo, sólo que, extendiéndose la homogeneidad a un número determinado de minutos o segundos, el estado psicológico elemental no cesa por eso de durar, aunque no cambie.»

Pero ¿quién no ve que el número determinado de minutos y de segundos que atribuyo al estado psicológico elemental, tiene precisamente el valor de un indicio destinado a demostrarme que el supuesto estado psicológico homogéneo es, en realidad, un estado que cambia y que dura? El estado, tomado en sí mismo, es un perpetuo devenir. De este devenir he extraído un tanto de cualidad que he supuesto invariable; y he constituído así un estado estable, y por eso mismo, esquemático. Por otra parte, he extraído de él el deve-

nir en general, que ya no es el devenir ni de esto ni de aquello; y a eso es a lo que yo he llamado el *tiempo* ocupado por ese estado. Mirando más de cerca, advertiré que ese tiempo abstracto es tan inmóvil para mí como el estado que en él localizo, el cual no podría fluir sino por un cambio de cualidad continuo, y que si carece de cualidad, simple escenario del cambio, se convierte de este modo en un medio inmóvil. Advertiré que la hipótesis de ese tiempo homogéneo está destinada sencillamente a facilitar la comparación entre las diversas duraciones concretas, a permitirnos contar simultaneidades y medir un flujo de duración en su relación con otro. Y comprenderé, en fin, que al enlazar a la representación de un estado psicológico elemental la indicación de un número determinado de minutos o segundos, me limito a recordar que el estado se ha desprendido de un *yo* que dura y a deslindar el lugar en que habría que reponerlo en movimiento para reducirlo, de simple esquema, que es en lo que se ha convertido, a la forma concreta que antes tenía. Pero, como todo esto no cuadra con el análisis, lo echo al olvido.

En resumen, el análisis opera sobre lo inmóvil, mientras que la intuición se sitúa en la movilidad, o lo que viene a ser lo mismo, en la duración. Ahí se encuentra la línea de neta demarcación entre la intuición y el análisis. Lo real, lo vivido, lo concreto se reconoce en que es la variabilidad misma. El elemento se reconoce en que es lo invariable. Y es invariable por definición, por ser un esquema, una reconstrucción simplificada, a veces un simple símbolo, y en todo caso, una vista tomada de la realidad que fluye.

Pero el error reside en creer que con semejantes esquemas se recompone lo real. No nos cansaremos de repetirlo: de la intuición se puede pasar al análisis, pero no del análisis a la intuición.

Con la variabilidad formaría yo tantas variaciones, tantas cualidades o modificaciones como se me antoje, porque ellas no son otra cosa que vistas inmóviles tomadas, por análisis, de la movilidad que se da a la intuición. Pero estas modificaciones empalmadas no producirán nada que pueda asemejarse a la variabilidad, porque no eran ya partes, sino elementos, que es cosa muy distinta.

Fijémonos, a modo de ejemplo, en la variabilidad más parecida a la homogeneidad: el movimiento dentro del espacio. Puedo representarme el recorrido de este movimiento las detenciones posibles; que es lo que yo llamo posiciones de lo móvil o puntos por los que pasa lo móvil. Pero con posiciones, aunque fueran infinitas en número, no formaría yo movimiento, pues no son partes del movimiento, son sólo otras tantas vistas tomadas de él; son sólo, si así puedo expresarme, suposiciones de detenciones. Lo móvil

no se halla realmente jamás en ninguno de los puntos; a lo más podrá decirse que pasa por ellos. Pero el paso, que es un movimiento, no tiene nada de común con una detención, que es inmovilidad. Un movimiento no podrá colocarse jamás sobre una inmovilidad, pues coincidiría con ella, lo que resultaría contradictorio. Los puntos no se hallan *en* el movimiento, a manera de partes, ni siquiera *bajo* el movimiento, como situaciones de lo móvil; los proyectamos sencillamente por debajo del movimiento, como otros tantos lugares en que estaría, si se detuviera, un móvil que por hipótesis no se detiene. Por tanto, propiamente hablando, no son posiciones, sino suposiciones, de vistas o de puntos de vista del espíritu. Y ¿cómo podría reconstruírse una cosa con puntos de vista?

Y no obstante, eso es lo que tratamos de hacer cada vez que razonamos sobre el movimiento, y también sobre el tiempo, al cual el movimiento sirve de representación. Por una ilusión profundamente arraigada en nuestro espíritu, y por no haber desistido de considerar el análisis como un equivalente de la intuición, empezamos por distinguir, a lo largo de todo el movimiento, un cierto número de detenciones posibles, o de puntos, de los cuales, al revés o al derecho, hacemos partes del movimiento. Y ante la imposibilidad de recomponer el movimiento con puntos, intercalamos otros puntos, creyendo de este modo estrechar más de cerca lo que de movilidad hay en el movimiento. Luego, como la movilidad se nos escurre, substituímos a un número finito y fijo de puntos, un número *indefinidamente creciente*, empeñándonos, así, aunque en balde, por contrahacer, por medio del movimiento de nuestro pensamiento que prosigue indefinidamente la adición de puntos a puntos, el movimiento real e indiviso de lo móvil. Por fin, aseguramos que el movimiento se compone de puntos, pero que comprende, además, el paso oscuro, misterioso, de una posición a la posición siguiente, ¡como si esta oscuridad no procediera enteramente de haber supuesto la inmovilidad más clara que la movilidad; la detención, anterior al movimiento!; ¡como si el misterio no dependiera de la pretensión de ir de las detenciones al movimiento, por vía de composición, lo que es imposible, cuando tan fácil sería pasar del movimiento a la lentitud y a la inmovilidad! Buscasteis el significado del poema en la forma de las letras que lo componen, creísteis que fijando la atención en un mayor número de letras, alcanzaríais ese sentido que se desvanece siempre, y, en el colmo del desaliento, al ver que de nada os aprovechaba buscar una parte del sentido en cada una de las letras, supusisteis que el fragmento buscado del misterioso sentido se escondía entre cada una de las letras y la siguiente! Pero las letras, es preciso repetirlo, no son partes de la cosa, sino

elementos del símbolo. Las posiciones de lo móvil, hay que repetirlo, no son partes del movimiento, son puntos del espacio que suponemos subtender el movimiento. Este espacio inmóvil y vacío, concebido y nunca percibido, ofrece precisamente el valor de un símbolo. Y, ¿cómo fabricar una realidad manejando símbolos?

Pero, en este caso, el símbolo responde a los más inveterados hábitos de nuestro modo de pensar. Por regla ordinaria, nos situamos en la inmovilidad, en la cual hallamos un punto de apoyo para la práctica, y con ella pretendemos recomponer la movilidad. Pero lo que de este modo conseguimos es un torpe remedo, una falsificación del movimiento real, si bien este remedo nos sirve más para la vida que lo que pudiera servirnos la intuición de la cosa misma. Ahora bien, nuestro espíritu tiene una irresistible tendencia a considerar más clara la idea que más frecuentes servicios le presta. Y por eso, se le figura la inmovilidad más clara que la movilidad; la detención, anterior al movimiento.

De ahí provienen las dificultades que ha promovido el problema del movimiento desde la más remota antigüedad. Dificultades que consisten siempre en querer ir del espacio al movimiento, de la trayectoria al trayecto, de las posiciones inmóviles a la movilidad; y pasar de uno a otro, por vía de composición. Pero realmente el movimiento es anterior a la inmovilidad, y entre las posiciones y el traslado no existe la relación de las partes al todo, sino la relación de la diversidad de puntos de vista posibles a la indivisibilidad real del objeto.

Otros muchos problemas proceden de la misma ilusión. Lo que los puntos inmóviles son respecto al movimiento de un móvil, lo son los conceptos de cualidades diversas respecto al cambio cualitativo de un objeto. Los variados conceptos en que se resuelve una variación son, por tanto, otras tantas visiones estables de la instabilidad de lo real. Y pensar un objeto, en el sentido corriente de la palabra «pensar», es tomar de la movilidad una o varias vistas inmóviles; o en otros términos, es preguntarse de vez en cuando dónde está el objeto para saber lo que de él se puede hacer. Por otra parte, nada más legítimo que este modo de pensar, mientras no se trate más que de un conocimiento práctico de la realidad. Al conocimiento, en cuanto se orienta hacia la práctica, le basta enumerar las principales actitudes posibles de las cosas para con nosotros, como también, nuestras mejores actitudes para con ellas. A eso se reduce el papel ordinario de los conceptos hechos: posadas con que jalonamos el trayecto del devenir. Pero pretender con ellos sondear la naturaleza íntima de las cosas, resulta aplicar a la movilidad de lo real un método que está hecho para darnos de ella puntos de vista inmóviles: es echar al olvido que, si es posible la metafí-

sica, no puede ser sino un esfuerzo por repechar la pendiente natural de la labor del pensamiento, para situarse de un golpe, por una dilatación del espíritu, dentro de la cosa misma que se investiga, con el propósito de ir de la realidad a los conceptos, y no de los conceptos a la realidad. ¿Qué de extraño puede haber en que los filósofos vean tan a menudo escapárseles de las manos el objeto que tratan de asir, como niños que se empeñan en aprisionar el humo cerrando la mano? De este modo se eternizan muchas disensiones entre escuelas, que se acusan mutuamente de dejarse escapar la realidad.

Pero si la metafísica ha de proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es esencial a la psicología, ¿tendremos que reducir al filósofo a la exclusiva contemplación de sí mismo? ¿No es eso condenar a la filosofía a mirarse sencillamente a sí misma vivir, «como el pastor en pasmo que mira correr el agua»? Hablar así sería recaer en el error que no hemos dejado de denunciar desde las primeras páginas de este nuestro estudio; sería desconocer la naturaleza peculiar de la duración, al mismo tiempo que el carácter esencialmente activo de la intuición metafísica; sería ignorar que únicamente el método que patrocinamos permite trasponer el idealismo tanto como el realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros, si bien en cierto modo, interiores a nosotros mismos, haciéndolos coexistir juntos sin dificultad, y disipar así, progresivamente, las oscuridades que, en torno a los grandes problemas, va acumulando el análisis. Sin entrar, por ahora, en el estudio de estos diferentes puntos, ciñámonos a demostrar cómo la intuición de que hablamos no es un acto único, sino una serie indefinida de actos, todos indudablemente del mismo género, pero cada uno de su particular especie, y cómo esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser.

Al tratar de *analizar* la duración, o sea, resolverla en conceptos hechos, me veo obligado, por la misma naturaleza del concepto y del análisis, a tomar de la *duración en general* dos vistas opuestas, con las cuales intentaré luego recomponerla. Esta combinación no conseguirá ofrecer ni una diversidad de grados ni una variedad de formas: o es o no es. Diré, por ejemplo, que existe en ella por un lado una *multiplicidad* de estados sucesivos de conciencia, y por otro una *unidad* que los enlaza. La duración viene a ser la «síntesis» de esta unidad y de esta multiplicidad; operación misteriosa que no se sabe, vuelvo a repetir, cómo se compadece con matices y grados. En esta hipótesis, ni hay ni puede haber sino una única duración, aquella en que nuestra conciencia opera habitualmente. Para fijar las ideas, si tomamos la duración bajo el simple aspecto de un movimiento que se desarrolla

en el espacio, y tratamos de reducir a conceptos el movimiento considerado como representativo del Tiempo, nos hallaremos, por un lado, con un número tan grande como se quiera de puntos de la trayectoria, y por otro, con una unidad abstracta que los enlaza, una especie de hilo que mantiene juntas las perlas de un collar. Entre esta multiplicidad abstracta y esta unidad abstracta, la combinación, una vez planteada como posible, resulta una cosa singular, en la cual no hallaremos más matices que los que admitiría, en aritmética, una suma de números dados. Pero si, en vez de pretender analizar la duración (o lo que es lo mismo, hacer su síntesis con conceptos), uno se sitúa antes dentro de ella por un esfuerzo de intuición, se da la idea de cierta *tensión* bien determinada, cuya determinación misma se revela como una elección entre infinidad de duraciones posibles. Desde ese momento, se advierten duraciones tan numerosas como se quiera, diferentes todas unas de otras, si bien cada una de ellas, reducida a conceptos, o sea, enfocada exteriormente desde dos puntos de vista opuestos, resulta siempre la misma indefinible combinación de lo múltiple y de lo uno.

Tratemos de dar más precisión a la misma idea. Si considero la duración como una multiplicidad de momentos enlazados unos a otros por una unidad que los traspase como un hilo, esos momentos, por muy breve que sea la duración escogida, son en número ilimitado. Puedo suponerlos tan contiguos como yo quiera: que siempre quedarán entre esos puntos matemáticos, otros puntos matemáticos, y así, sucesivamente, hasta lo infinito. Mirada por el lado de la multiplicidad, la duración va reduciéndose, por tanto, a una especie de polvillo de momentos, de los cuales no dura ninguno porque son todos instantáneos. Que, si por otro lado, considero la unidad que enlaza los momentos en un conjunto, no puede durar tampoco, pues por hipótesis se ha cargado a la cuenta de la multiplicidad de los momentos todo lo que hay de cambiante y de propiamente durable en la duración. Esta unidad, a medida que vaya yo profundizando su esencia, tendrá que aparecérseme como una falsilla inmóvil de lo moviente, como no sé qué esencia intemporal del tiempo, a que llamaremos eternidad, eternidad de muerte, pues, al fin, no es otra cosa que el movimiento vaciado de su movilidad, que es lo que constituía su vida. Al examinar de cerca las opiniones de las escuelas antagonistas respecto a la duración, quedará de manifiesto que, en lo que sencillamente disienten, es en atribuír al uno o al otro de estos dos conceptos una importancia capital. Las unas se aferran al punto de vista múltiple, erigiendo en realidad concreta los distintos momentos de un tiempo que, por así decirlo, han pulverizado y tienen por mucho más artificial la unidad que reduce los

granos a polvo. Las otras, por el contrario, erigen en realidad concreta la unidad de la duración, situándose en lo eterno; pero, como su eternidad sigue siendo con todo abstracta, por estar vacía, y como es la eternidad de un concepto que excluye de sí, por hipótesis, el concepto opuesto, no se comprende cómo semejante eternidad pueda permitir la coexistencia, junto con ella, de una multiplicidad indefinida de momentos. En la primera hipótesis, tenemos un mundo suspendido en el aire, que debería acabar y recomenzar por sí mismo a cada instante. En la segunda, tenemos un infinito de eternidad abstracta, del cual no se comprende tampoco por qué no permanece replegado en sí mismo y cómo permite a las cosas coexistir con él. Pero, en ambos casos, y sea cual fuere, de las dos metafísicas, aquella en que se enhebre, el tiempo resulta, desde el punto de vista psicológico, una amalgama de dos abstracciones que no consienten ni grados ni matices. En uno como en otro sistema sólo existe una duración única, que todo lo arrastra en pos de sí, río sin fondo ni orillas, que corre sin forma asignable hacia un rumbo indefinible. Pero, no es siquiera río; todavía el río no corre, porque la realidad obliga a las dos doctrinas a este sacrificio, aprovechándose de una distracción de su lógica. Pues apenas se recobran de esta distracción, cuajan este fluir, ya en una inmensa capa sólida, ya en una infinidad de agujas cristalizadas, y siempre en algo que participa necesariamente de la inmovilidad de *un punto de vista.*

Muy distinto es lo que ocurre, si nos situamos, de repente, por un esfuerzo de intuición, en el fluir concreto de la duración. No hallaremos, por cierto, ninguna razón lógica para suponer duraciones múltiples y diversas. Estrictamente hablando, bien pudiera no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el anaranjado, es un decir. Pero de igual modo que una conciencia, a base de color, que simpatizara interiormente con el anaranjado, en vez de percibirlo exteriormente, se sentiría cogida entre el rojo y el amarillo, y hasta llegaría a presentir, tal vez, por debajo de este último color, toda una gama en la cual, naturalmente, se prolonga la continuidad que va del rojo al amarillo, así también la intuición de nuestra duración, lejos de suspendernos en el vacío, como lo haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones, que tratamos de recorrer ya hacia abajo, ya hacia arriba; en ambos casos podemos dilatarnos infinitamente por un esfuerzo cada vez más violento, en ambos casos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primer caso, nos encaminamos a una duración más y más dispersa, cuyas palpitaciones más aceleradas que las nuestras, al dividir nuestra simple sensación, diluyen su cualidad en cantidad; en sus lin-

des nos hallaríamos con la pura homogeneidad, la pura *repetición* por la cual definiríamos la materialidad. Encaminándonos hacia otro sentido, llegaremos a una duración que se atiesa, se estrecha, se intensifica más y más; en sus lindes nos hallamos con la eternidad. No ya con una eternidad conceptual, que es una eternidad de muerte, sino con una eternidad de vida. Eternidad viviente y, por tanto, siempre móvil, en la cual nuestra propia duración viene a reencontrarse como las vibraciones en la luz, eternidad que constituiría la concreción de toda duración, así como la materialidad es su dispersión. Por entre estos dos lindes extremos, la intuición se mueve, y este movimiento constituye la metafísica misma.

* * *

No es del caso recorrer ahora las diversas etapas de este movimiento. Pero, después de haber presentado una vista general del método y de haber hecho de él una primera aplicación, no carecerá de utilidad formular en los términos más precisos que nos sea posible los principios en que descansa. La mayoría de las proposiciones que vamos a enunciar han tenido ya en el presente trabajo un comienzo de prueba. Esperamos dar una demostración más acabada, cuando abordemos otros problemas.

I. *Existe una realidad externa, que se da, sin embargo, inmediatamente a nuestro espíritu.* En este punto tiene razón el sentido común, en contra del idealismo y del realismo de los filósofos.

II. Esta realidad es movilidad (1). No existen *cosas hechas*, sino sólo cosas que se van haciendo; ni *estados* que se mantienen, sino sólo estados que cambian. El reposo no es más que aparente, o más bien dicho, relativo. La conciencia que tenemos de nuestra propia persona, en su continuo fluir, nos introduce en lo interno de una realidad sobre cuyo modelo debemos representarnos las demás. *Toda realidad es, pues, tendencia, si convenimos en llamar tendencia a un cambio de dirección en estado incipiente.*

III. Nuestro espíritu, que busca sólidos puntos de apoyo, tiene por principal función, en los casos ordinarios de la vida, representarse *estados* y *cosas*. De vez en cuando toma vistas casi instantáneas de la movilidad indivisa de lo real. De este modo adquiere *sensaciones* e *ideas*. Esa es la razón

(1) Volvemos a repetirlo: nosotros no descartamos por esto y en ningún modo la *substancia*; afirmamos, por el contrario, la persistencia de las existencias; y con ello hemos creído facilitar su representación. ¿Cómo ha podido compararse esta doctrina con la de Heraclito?

por la cual substituye lo discontinuo a lo continuo, la estabilidad a la movilidad, los puntos fijos, que señalan una dirección de cambio y de tendencia, a la tendencia en vías de cambio. Esta substitución es indispensable al sentido común, al lenguaje, a la vida práctica y, hasta cierto punto que trataremos de determinar, a la ciencia positiva. *Cuando nuestra inteligencia sigue su natural pendiente, procede por percepciones sólidas por un lado, y por concepciones estables por otro.* Parte de lo inmóvil, y no concibe ni expresa el movimiento sino en función de la inmovilidad; se sitúa en conceptos ya hechos y se esfuerza por captar en ellos, como en una red, algo de la realidad que pasa, pero no ciertamente para adquirir un conocimiento interno y metafísico de lo real, sino simplemente para servirse de ello, constituyendo todo concepto (como también toda sensación) una *cuestión práctica* que nuestra actividad plantea a la realidad, a la cual la realidad responde, como es de rigor en los negocios, por un *sí* o un *no*. Pero obrando así, deja escapar de lo real lo que constituye su esencia misma.

IV. Los tropiezos inherentes a la metafísica, las antinomias que desencadena, las contradicciones en que incurre, la división en escuelas antagónicas y las oposiciones irreductibles entre sistemas, provienen en gran parte de que aplicamos al conocimiento desinteresado de lo real los procedimientos que empleamos ordinariamente con un fin de utilidad práctica; y proceden, principalmente, de que nos situamos en lo inmóvil para atisbar lo móvil a su paso, en vez de colocarnos dentro de lo móvil para atravesar con él las posiciones inmóviles; proceden de que nos empeñamos en reconstruír la realidad, que es tendencia y por consiguiente, movilidad, con las percepciones y conceptos que tienen por función el inmovilizarla. Con detenciones, por numerosas que sean, nunca se hará una movilidad; al paso que, si nos proponemos la movilidad, podremos sacar de ella con el pensamiento tantas detenciones como nos plazcan. En otros términos: *se comprende que de la realidad móvil pueda nuestro pensamiento extraer conceptos fijos, pero no hay medio alguno de reconstruír la movilidad de lo real con la fijeza de los conceptos.* A pesar de esto, el dogmatismo, en cuanto constructor de sistemas, ha intentado siempre una reconstitución semejante.

V. Y tenía que fracasar: las doctrinas escépticas, idealistas, criticistas, en una palabra, todas aquellas que disputan a nuestro espíritu la facultad de alcanzar lo absoluto, vienen a comprobar esta impotencia, y sólo esta impotencia. Pero del hecho de que nos falle la reconstitución de la realidad viviente con conceptos rígidos y ya hechos, no se desprende que no alcancemos a percibirla de algún otro modo. *Las demostraciones dadas de la relatividad de nuestro conoci-*

miento adolecen por tanto, de un vicio original cuando suponen, como el dogmatismo que ellas impugnan, que todo conocimiento debe partir necesariamente de conceptos de contornos inmóviles para abarcar con ellos la realidad que fluye.

VI. La verdad, en cambio, es que nuestro espíritu puede seguir el rumbo inverso. Puede situarse dentro de la realidad móvil, adoptar su dirección sin cesar cambiante, y por fin, aferrarla intuitivamente. Para ello, necesita violentarse, invertir el sentido de la operación con que piensa ordinariamente, trasponer, o más bien, refundir sin cesar sus categorías. Pero, en cambio, podrá llegar a conceptos flúidos, capaces de plegarse a la realidad en todas sus sinuosidades, y de adoptar el movimiento mismo de la vida interna de las cosas. De este modo únicamente se constituirá una filosofía progresiva, libre de las disputas que se empeñan en las escuelas, capaz de resolver naturalmente los problemas, porque se habrá desentendido de los vocablos artificiales establecidos para plantearlos. *Filosofar consiste en invertir la dirección habitual de la labor del pensamiento.*

VII. Esta inversión no ha sido practicada nunca de una manera metódica, si bien un estudio profundo de la historia del pensamiento humano demostraría que a ella le debemos lo que de más grande hay en nuestras ciencias, como también lo que de practicable hay en metafísica. El más poderoso de los métodos de investigación de que dispone el espíritu humano, el análisis infinitesimal, nació de esta inversión (1). Las modernas matemáticas son, precisamente, un esfuerzo por substituir a *lo hecho* lo que *se va haciendo*, por seguir la generación de las cantidades, por sorprender el movimiento, no ya desde afuera y en su resultado manifiesto, sino desde dentro y en su tendencia a cambiar, en fin, por adoptar la continuidad móvil del diseño de las cosas. Cierto es que las matemáticas se atienen al diseño, no siendo otra cosa que la ciencia de las cantidades; cierto es, también, que sólo han alcanzado sus maravillosas aplicaciones merced a la invención de ciertos símbolos, y que, si en la raíz de esta invención tropezamos con la intuición de que acabamos de hablar, es el solo símbolo el que interviene en la aplicación. Pero la metafísica, que no tiene por mira ninguna aplicación, podrá y, con frecuencia, deberá abstenerse de convertir la intuición en símbolo: libre de la obligación de llegar a resultados prácticamente utilizables, ensanchará indefinidamente el dominio de sus investigaciones. Lo que pierde, con respecto a la ciencia, en utilidad y en rigidez, lo ganará en alcance y extensión.

---

(1) Sobre todo en Newton, en su consideración acerca de las *fluxiones*.

Si las matemáticas no son otra cosa que la ciencia de las magnitudes, si los procedimientos matemáticos no se aplican más que a las cantidades, no hay que echar en olvido que la cantidad es siempre cualidad en estado incipiente; es, por así decirlo, su caso límite. Es, pues, natural que la metafísica adopte la idea generatriz de nuestras matemáticas, para extenderla a todas las cualidades, o sea, a la realidad en general. Por ese camino, no aspirará de ningún modo a las matemáticas universales, quimera de la filosofía moderna; muy al contrario, a medida que adelante en su camino, se irá encontrando con objetos más incapaces de traducirse en símbolos. Pero al menos habrá comenzado por ponerse en contacto con la continuidad y la movilidad de lo real, que es donde este contacto adquiere más maravillosa utilización. Se mirará en un espejo que le devuelva su propia imagen, empequeñecida, sin duda, pero también muy luminosa. Habrá visto con claridad superior lo que los procedimientos matemáticos sacan de la realidad concreta, y seguirá adelante en el sentido de la realidad concreta, no en el de los procedimientos matemáticos. Digamos de una vez, atenuando de antemano lo que en la fórmula haya de excesivamente modesto a la vez que de sobrado ambicioso, que *uno de los fines de la metafísica es operar diferenciaciones e integraciones cualitativas.*

VIII. Lo que ha hecho perder de vista este objeto, y lo que ha podido desorientar a la ciencia misma, acerca del origen de ciertos procedimientos empleados por ella, es que la intuición, una vez aprehendida, debe hallar un modo de expresión y de aplicación que esté de acuerdo con los hábitos de nuestro pensamiento, y que nos proporcione, en conceptos bien determinados, los sólidos puntos de apoyo que tanto necesitamos. Ahí está la condición de lo que llamamos rigor, precisión, y también, extensión indefinida de un método general a casos particulares. Ahora bien, tanto esta extensión, como la labor de perfeccionamiento lógico, pueden proseguirse por siglos enteros, mientras que el acto generador del método no dura más que un instante. Y esa es la razón de que tomemos con tanta frecuencia el aparato lógico de la ciencia por la ciencia misma (1), descuidando la intuición de donde ha podido proceder lo demás (2).

---

(1) Acerca de este punto, como de varias otras cuestiones tratadas en el presente ensayo, véanse los magníficos trabajos de M. Le Roy, Vincent y Wilbois, publicados en la *Revue de métaphisique et de moral.*

(2) Como dejamos anotado al principio de nuestro segundo ensayo (págs. 25 y sigtes.), trepidamos largo tiempo antes de emplear el término «intuición»; y cuando nos hubimos decidido a ello, designamos con esta palabra la función metafísica del pensamiento; principalmente, el conocimiento

De este desdén por la intuición se ha originado todo eso que los filósofos y los mismos sabios han dado en llamar la «relatividad» del conocimiento científico. *Relativo es el conocimiento simbólico por conceptos preexistentes, que va de lo fijo a lo móvil, pero no lo es el conocimiento intuitivo que se sitúa dentro del movimiento, y adopta la vida misma de las cosas.* Esta intuición alcanza a un absoluto.

La ciencia y la metafísica confluyen, por tanto, en la intuición. Una filosofía verdaderamente intuitiva realizaría la tan anhelada unión de la metafísica y de la ciencia: y al mismo tiempo que constituiría a la metafísica en ciencia positiva — entiendo decir, progresiva e indefinidamente perfectible — conduciría a las ciencias positivas propiamente dichas a tomar conciencia de su verdadero alcance, tal vez superior a lo que ellas mismas se imaginan; pondría más ciencia en la metafísica y más metafísica en la ciencia; tendría como resultado restablecer la continuidad entre las intuiciones adquiridas por las diversas ciencias positivas, de tarde en tarde, en el trascurso de su historia, y que sólo han adquirido a fuerza de genio.

IX. Los antiguos filósofos en general creyeron que no existen dos modos distintos de conocer a fondo las cosas; que las distintas ciencias tienen su raíz en la metafísica; y en eso no se equivocaron. En lo que sí se equivocaron fué en inspirarse en la creencia, tan natural al espíritu humano, de que una variación no puede ni expresar ni desarrollar sino invariabilidades. De donde vinieron a parar en que la Acción era una Contemplación debilitada; la duración, una imagen engañosa y móvil de la eternidad inmóvil; el Alma, una decadencia de la Idea. Toda esta filosofía que arranca de Platón para venir a parar en Plotino, es la ampliación de un principio que podríamos formular así: «Hay más en lo inmóvil que en lo moviente, y se pasa de lo estable a lo inestable por una simple disminución». Ahora bien, lo contrario es precisamente lo cierto.

íntimo del espíritu por el espíritu; subsidiariamente, el conocimiento por el espíritu de lo que hay de esencial en la materia, estando, sin duda, destinada la inteligencia, ante todo, para manipular la materia, y, por tanto, para conocerla, pero no siendo su especial destino el llegar a su fondo. Este es el significado que damos a la palabra en el presente ensayo (escrito en 1902), y más especialmente en las últimas páginas.

Más tarde nos vimos reducidos por un creciente deseo de precisión, a distinguir más netamente la inteligencia de la intuición, como asimismo la ciencia de la metafísica (véase más arriba, págs. 25 a 31, como también las págs. 101 a 104). Por lo demás, el cambio de terminología, en general, no tiene gran importancia, cuando se tiene el cuidado de definir el término en su acepción particular, o sencillamente, cuando del contexto se desprende suficientemente su sentido.

La ciencia moderna data del día en que se erigió la movilidad en realidad independiente; data del día en que Galileo, echando a rodar una bola sobre un plano inclinado, tomó la firme resolución de estudiar este movimiento de alto a bajo por sí mismo, en sí mismo, en vez de buscar su principio en los conceptos de *alto* y *bajo*, dos inmovilidades por las cuales creía Aristóteles explicar satisfactoriamente la movilidad. Y no es éste un hecho aislado en la historia de la ciencia. Tenemos la convicción de que varios de los grandes descubrimientos, al menos de los que han transformado las ciencias positivas, o han creado otras nuevas, han sido otros tantos sondeos hechos en la duración pura. Cuanto más viva era la realidad alcanzada, más profundo había sido el sondeo.

Pero la masa viscosa, que la sonda lanzada al fondo del mar trae a flote, bien pronto el sol la seca y reduce a granitos de arena sólidos y discontinuos; así, también, la intuición de la duración, expuesta a los rayos del entendimiento, cuaja bien pronto en conceptos macizos, distintos, inmóviles. En medio de la viva movilidad de las cosas, el entendimiento se aficiona a señalar paradas reales o virtuales, y anota salidas y llegadas, que es lo que de veras le importa al pensamiento del hombre, en su natural ejercicio. Pero la filosofía en sí debiera ser un esfuerzo por adelantarse a la condición humana.

Los sabios han detenido complacidos sus miradas en estos conceptos de que está jalonada la ruta de la intuición y, cuanto más atención prestaban a estos residuos reducidos al estado de símbolos, mayor carácter simbólico atribuían a toda ciencia. (1). Y cuanto más iban creyendo en el carácter simbólico de la ciencia, más lo practicaban y recalcaban. Bien pronto llegaron a no poner diferencia alguna, en la ciencia positiva, entre lo natural y lo artificial, entre los resultados de la intuición inmediata y la inmensa labor del análisis que el entendimiento prosigue en torno a la intuición. De este modo, fueron abriendo el camino a una doctrina que afirma la relatividad de todos nuestros conocimientos. Pero

(1) Para completar lo que dejamos expuesto en la nota precedente (pág. 156 a 157), diremos que nos vimos precisados después de la época en que escribimos estas líneas, a restringir el sentido de la palabra «ciencia», y a llamar particularmente «científico» el conocimiento de la materia inerte por la inteligencia pura. Eso no obsta para decir que el conocimiento de la vida y del espíritu sea también científico en amplio sentido — en proporción de lo que él recurra a los mismos métodos de investigación que el conocimiento de la materia inerte. Al contrario, el conocimiento de la materia inerte podrá llamarse *científico*, en proporción de lo que emplee, en un momento decisivo de su historia, la intuición de la duración pura. Véase, igualmente, la nota de la pág. 130, al principio del presente ensayo.

en eso le cabe también buena parte de trabajo a la Metafísica.

¿Cómo no haber tenido, los maestros de la filosofía moderna, que al par que metafísicos han sido renovadores de la ciencia, el sentimiento de la continuidad móvil de lo real? ¿Cómo no haberse situado dentro de lo que llamamos la duración concreta? Y eso es lo que han hecho, más de lo que ellos se han creído y sobre todo más de lo que ellos mismos han declarado. Haciendo un esfuerzo por enlazar con trazos continuos las intuiciones en torno a las cuales han venido organizándose los sistemas, se advierte, al lado de muchas otras líneas convergentes o divergentes, una dirección bien determinada de pensamiento y de sentimiento. ¿Cuál es este pensamiento latente? ¿Cómo expresar este sentimiento? Sirviéndonos otra vez del lenguaje de los platónicos, despojándolo de su sentido psicológico, diremos, entendiendo por Idea cierta *seguridad de fácil inteligibilidad,* y por Alma cierta *inquietud de vida,* que una corriente invisible lleva a la filosofía moderna a levantar al Alma por encima de la Idea. Y por eso tiende, como la ciencia moderna y tal vez más aún que ella, a caminar en sentido inverso que el pensamiento antiguo.

Pero tanto esta metafísica como esta ciencia, han tendido alrededor de su profunda vida una tupida malla de símbolos, olvidándose a veces de que, si la ciencia ha menester de símbolos para su desarrollo analítico, la principal razón de ser de la metafísica es, precisamente, una completa ruptura con los símbolos. En este caso también, el entendimiento ha proseguido su labor de fijación, de división, de reconstrucción; si bien la ha proseguido en una forma muy diferente. Sin insistir, por ahora, sobre un punto que nos proponemos desarrollar más adelante, nos limitaremos a decir que el entendimiento, cuya tarea es operar sobre elementos estables, puede buscar la estabilidad tanto en *relaciones* como en cosas. En cuanto opera con conceptos de relación, va a parar al simbolismo *científico;* en cuanto opera con conceptos de cosas va a parar al simbolismo *metafísico.* Pero tanto en un caso como en otro, es de él de donde proviene el acomodo; y de buena gana se consideraría independiente; y antes que reconocer abiertamente lo que debe a la intuición profunda de la realidad, prefiere exponerse a que, de toda su obra, no resulte más que un acomodo artificial de símbolos. De suerte que, si nos atuviéramos a la letra de lo que dicen metafísicos y sabios, como también a la materialidad de lo que hacen, pudiera creerse que los primeros han cavado por debajo de la realidad un profundo conducto, y que los segundos han tendido por encima de ella, un puente elegante; mientras la corriente móvil de las cosas pasa por entre las dos obras de arte, sin tocarlas.

Uno de los principales artificios de la crítica kantiana ha consistido en extremar al metafísico y al sabio, empujando tanto a la metafísica como a la ciencia hasta los últimos límites del simbolismo que podían alcanzar, y hacia donde por lo demás, tendían ellas mismas de por sí, desde el momento en que el entendimiento reclama una independencia preñada de peligros. Una vez desconocidos los vínculos de unión de la ciencia y la metafísica con la «intuición intelectual», Kant no tuvo tropiezo alguno para demostrar que nuestra ciencia es toda relativa y nuestra metafísica toda artificial. Y después de haber declarado la independencia del entendimiento en uno y otro caso, después de haber descargado a la metafísica y a la ciencia de la «intuición intelectual» que las nivelaba interiormente, la ciencia ya no le ofrecía, con sus relaciones, más que una telilla de forma, ni la metafísica con sus cosas, más que una telilla de materia. ¿Cómo asombrarnos, pues, de que en la primera no vea más que planes embutidos en planes, y en la segunda, fantasmas perseguidos por fantasmas?

Kant asestó a nuestra ciencia y a nuestra metafísica golpes tan rudos, que no han podido volver aún de su aturdimiento. Nuestro espíritu se resignaría de buena gana a no ver en la ciencia más que un conocimiento relativo, y en la metafísica, más que una vacía especulación. Y todavía nos sigue pareciendo hoy que la crítica kantiana es aplicable a toda metafísica y a toda ciencia, cuando en realidad a lo que se aplica es ante todo a la filosofía de los antiguos, como también a la forma — que sigue siendo antigua — de que los modernos suelen revestir su pensamiento. Esa crítica vale contra una metafísica que pretenda darnos un sistema *único* y ya hecho de cosas; vale contra una ciencia que constituyera un sistema *único* de relaciones, contra una ciencia y una metafísica, en fin, que se nos presentaran con la sencillez arquitectónica de la teoría platónica de las Ideas, o de un templo griego. Que si la metafísica pretende constituirse con conceptos que ya poseemos de antemano; si consiste en un acomodo ingenioso de ideas preexistentes que utilizamos como materiales de construcción para un edificio; en fin, si es algo distinto de la constante dilatación de nuestro espíritu, de los reiterados esfuerzos por sobrepasar nuestras actuales ideas y tal vez, también, nuestra lógica simplista, resulta inevitable que se convierta en una obra artificial como todas las de puro entendimiento. Que si, por otro lado, la ciencia se reduce toda entera a obra de análisis o de representación conceptual; si la experiencia sólo ha de servir para la comprobación de «ideas claras»; si, en lugar de partir de intuiciones múltiples, diversas, que se inserten en el movimiento propio de toda realidad y no empalmen siempre unas en otras, sólo aspira

a ser unas inmensas matemáticas, un sistema único de relaciones que aprisiona la totalidad de lo real en una malla tendida de antemano, se convierte en un conocimiento puramente relativo al entendimiento humano. Léase atentamente la *Crítica de la Razón pura* y se advertirá lo que viene a ser esa especie de *matemáticas universales*, que son, para Kant, la ciencia, y ese *platonismo* apenas retocado que es, para él, la metafísica. A decir verdad, el ensueño de unas matemáticas universales es ya de por sí un resabio de platonismo. El mundo de las Ideas es en lo que se convierten las matemáticas universales al suponer que la Idea consiste en una relación o en una ley, y no ya en una cosa. Kant tomó por una realidad este ensueño de algunos filósofos modernos (1); más aún, creyó que todo conocimiento científico no era más que un fragmento desgajado, o más bien, un entronque de las matemáticas universales. Desde entonces, la principal tarea de la *Crítica* fué fundar estas matemáticas, o sea, determinar lo que ha de ser la inteligencia y lo que ha de ser el objeto, para que unas matemáticas continuadas alcancen a enlazar el uno con la otra. Y si toda nuestra experiencia posible tiene que entrar por fuerza en los planes rígidos y ya constituídos de nuestro entendimiento, es porque (a menos de suponer una armonía preestablecida) nuestro entendimiento organiza por sí mismo la naturaleza y se mira en ella como en un espejo. De ahí la posibilidad de la ciencia, que deberá a su relatividad toda su eficacia, y la imposibilidad de la metafísica, que no tendrá otra tarea que desempeñar que parodiar, con fantasmas de cosas, la labor de acomodo conceptual a que la ciencia aspira seriamente con relaciones. En una palabra: *toda la Crítica de la Razón pura viene a establecer que el platonismo, ilegítimo en caso que las Ideas sean cosas, se convierte en legítimo si las ideas son relaciones, y que la idea ya hecha, transportada así del cielo a la tierra, es realmente, como pretendía Platón, el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la Crítica de la Razón pura descansa además en este postulado: que nuestro pensamiento no es capaz de otra cosa que de platonizar*, es decir, vaciar toda experiencia en moldes preexistentes.

Ahí radica toda la cuestión. Pues si el conocimiento científico es de veras lo que Kant pretendía, existe una ciencia simple preformada y hasta preformulada en la naturaleza, como creía Aristóteles: los grandes descubrimientos, con esta lógica inmanente a las cosas, no hacen más que iluminar

(1) Véase a este propósito, en los *Philosophische Studien de Wundt*, (vol. IX, 1894), un interesantísimo artículo de Radulescu-Motru: *Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität.*

punto por punto la línea trazada de antemano, como, en noche de gala, se ilumina progresivamente el cordón de mecheros que diseña los contornos de un monumento. Y si el conocimiento metafísico es de veras lo que pretendía Kant, se reduce a la igual posibilidad de dos actitudes opuestas del espíritu, en presencia de todos los grandes problemas; sus manifestaciones son otras tantas opciones arbitrarias, y siempre efímeras, entre dos soluciones virtualmente formuladas desde toda eternidad; la metafísica vive y muere de antinomias. Pero lo cierto es que ni la ciencia de los modernos presenta semejante simplicidad unilateral, ni la metafísica de los modernos ofrece esas oposiciones irreductibles.

La ciencia moderna no es ni una ni simple. No niego que descansa en ideas que a la postre se encuentran claras; pero estas ideas, cuando son profundas, se han ido aclarando progresivamente por el empleo que de ellas se ha hecho; deben, por tanto, la mayor parte de su luminosidad a la luz que le han devuelto por reflexión los hechos y las aplicaciones a que han conducido ellas mismas, no siendo, por tanto, otra cosa la claridad de un concepto, que la seguridad de manipularlo con provecho. En sus comienzos, algunas de estas ideas debieron parecer oscuras, difícilmente conciliables con los conceptos ya admitidos por la ciencia, muy cerca de rozar con lo absurdo. Lo que equivale a decir que la ciencia no procede por empalme regular de conceptos predestinados a encajar con precisión unos en otros. Las ideas profundas y fecundas son otras tantas tomas de contacto con corrientes de realidad, que no convergen necesariamente en el mismo punto. Cierto es que los conceptos en que anidan las ideas llegan siempre, a fuerza de redondear sus aristas por el roce recíproco, a acomodarse bien o mal entre sí.

Por otra parte, la metafísica de los modernos no está formada de soluciones tan radicales que entrañen oposiciones irreductibles. Eso ocurriría, sin duda, si no mediara un recurso para aceptar al mismo tiempo y en el mismo terreno, la tesis y la antítesis de las antinomias. Pero filosofar consiste precisamente en situarse, por un esfuerzo de intuición, en lo interno de esta realidad concreta, de la cual la *Crítica* viene a tomar desde fuera dos vistas opuestas, tesis y antítesis. No alcanzaría jamás a imaginarme cómo lo blanco y lo negro se interpenetran, sin antes conocer lo gris; pero una vez conocido lo gris, comprendo fácilmente como puede mirárselo desde el doble punto de vista de lo blanco y de lo negro. Las doctrinas que tienen un fondo de intuición escapan a la crítica kantiana, en proporcion de lo que tienen de intuitivas; y estas doctrinas son cabalmente el todo de la metafísica, siempre que se entienda como tal, no la

metafísica congelada y muerta de las *tesis*, sino la que vive dentro de los filósofos. Cierto es que hay notables divergencias entre escuelas, o lo que es lo mismo, entre los grupos de discípulos que se han ido formando en torno a los grandes maestros. Pero estas diferencias ¿serían tan resaltantes entre los maestros mismos? Hay algo que descuella por sobre la diversidad de los sistemas, algo, repetimos, de simple y claro como un sondaje que, si bien va a tocar más o menos en lo hondo de un mismo océano, al retirar la sonda trae a la superficie materias diferentes; en estas materias es donde trabajan los discípulos, en ellas se desempeña su papel de analizar; y el maestro mismo, en cuanto formula, desenvuelve y traduce en ideas abstractas lo que él mismo ha aportado, se convierte en cierto modo en discípulo de sí mismo. Pero el acto simple que ha dado impulso al análisis y que se recata tras el análisis, emana de una facultad muy distinta de la de analizar. Ese acto será, por definición, la intuición misma.

Digámoslo para concluir: esa facultad no tiene nada de misterioso. Todo el que se consagra con buen resultado a la composición literaria sabe muy bien que, después de bien estudiado el tema, de haber acumulado documentos, de haber tomado apuntes, para emprender la labor de la composición misma, se necesita algo más, esto es, un esfuerzo, costoso a veces, para situarse de un golpe en la entraña misma del tema, y para ir a buscar en lo más hondo posible, un impulso del cual no habrá que hacer luego más que dejarse llevar. Este impulso, apenas recibido, lanza al espíritu por un camino en que vuelve a encontrar, no sólo los datos acumulados, sino otros detalles nuevos; impulso que se desenvuelve, que se analiza a sí mismo en términos cuya enumeración se prosigue sin fin; cuanto más se adelanta, más se va descubriendo, sin llegar jamás a expresarlo todo; no obstante, si uno vuelve la cara para examinar el impulso que siente tras sí, para sorprenderlo, éste se desvanece, pues no era una cosa sino una incitación al movimiento; y si bien indefinidamente extensible, era la simplicidad misma. La intuición metafísica parece ser algo de parecido. Lo que en ella pudiera compararse a los apuntes y documentos de la composición literaria, es el conjunto de observaciones y experiencias recogidas por la ciencia positiva, y sobre todo por la reflexión del espíritu sobre el espíritu. Pues no es posible obtener de la realidad una intuición, es a saber, una simpatía espiritual con lo que tiene de más íntimo, si no se le ha ganado la confianza por una larga familiaridad con sus manifestaciones superficiales. Y no se trata sólo de asimilarse los hechos más notables: es menester acumular y fundir juntos una cantidad tal, que se esté bien seguro, con esta fusión, de po-

der neutralizar unas con otras todas las ideas preconcebidas y prematuras que los observadores, aun sin saberlo, han podido depositar en el fondo de sus observaciones. De este modo solamente es dado desprender los hechos conocidos de su materialidad burda. Este esfuerzo de intuición nítida sería imposible, aun en el caso sencillo y privilegiado que nos ha servido de ejemplo, aun por el contacto directo del *yo* con el *yo*, a quien no haya acumulado y cotejado un gran número de análisis psicológicos. Los maestros de la filosofía moderna fueron hombres que se habían asimilado todo el material de la ciencia de su tiempo. Y la crisis parcial de la metafísica, de medio siglo a esta parte, se debe, sobre todo, a la extraordinaria dificultad con que el filósofo tropieza hoy día para ponerse en contacto con la ciencia, que se hace cada día más especializada y dispersa. Pero aunque la intuición metafísica no pueda alcanzarse sino a fuerza de conocimientos materiales, no se crea por eso que ella es el resumen o la síntesis de estos conocimientos; de ellos se distingue como se distingue el impulso motor del camino recorrido por lo móvil, como se distingue la tensión del resorte de los movimientos visibles del péndulo. En este sentido, entre la metafísica y una generalización de la experiencia, no hay nada de común; y con todo, la metafísica podría definirse como la *experiencia integral.*

VII

LA FILOSOFIA DE CLAUDE BERNARD

Discurso pronunciado en la ceremonia del Centenario de Claude Bernard, en el Colegio de Francia, el 30 de diciembre de 1913.

La Filosofía debe, principalmente, a Claude Bernard la teoría del Método Experimental. La Ciencia Moderna se ha atenido siempre a la experiencia; pero, como se inició en la mecánica y en la astronomía, y como no tuvo otra mira en la materia sino lo que en ella hay de más general y más cercano a las matemáticas, sólo exigió de la experiencia, por espacio de mucho tiempo, que le proporcionara un punto de partida para sus cálculos y un medio de comprobarlos en sus resultados. Las ciencias de laboratorio datan del siglo XIX, y estas ciencias se ciñen a la experiencia en todas sus sinuosidades, sin perder jamás el contacto con ella. Claude Bernard contribuyó a estas investigaciones concretas con la fórmula de su método, como otrora Descartes lo hizo respecto a las ciencias abstractas de la materia. Su *Introduction á la médecine expérimentale* es, en cierto modo, para nuestro tiempo, lo que fué para el siglo XVII y XVIII el *Discours de la méthode.* En uno y otro caso, nos abocamos con un hombre de genio que empieza por hacer grandes descubrimientos y que sólo después averigua el modo de llegar a hacerlos; procedimiento aparentemente paradojal, que es con todo el único natural, siendo que repetidas veces se ha intentado el procedimiento inverso, sin obtener jamás resultados. Sólo dos veces en la historia de la ciencia moderna, y en relación con las dos formas principales adoptadas por nuestro conocimiento de la naturaleza, el espíritu de invención se ha replegado sobre sí mismo para analizarse y determinar de este modo las condiciones generales del descubrimiento científico. Y esta atinada mezcla de espontaneidad y de reflexión, de ciencia y de filosofía, en ambos casos, se ha producido en Francia.

El pensamiento persistente de Claude Bernard, en su

Introduction, consiste en demostrar cómo el hecho y la idea colaboran en la investigación experimental. El hecho, percibido con mayor o menor claridad, sugiere la idea de una explicación; y el sabio pide a la experiencia que la confirme; pero, por todo el tiempo que dure su experiencia, debe hallarse dispuesto a dejar a un lado su hipótesis o a amoldarla a los hechos. La investigación científica es, por tanto, un diálogo entre el espíritu y la naturaleza. La naturaleza despierta nuestra curiosidad; le hacemos nuestras preguntas; sus respuestas dan a la conversación un sesgo imprevisto, provocando nuevas preguntas, a las que la naturaleza responde despertando nuevas ideas; y así, indefinidamente. Al describirnos Claude Bernard este método, al presentarnos ejemplos, al recordar las aplicaciones por él hechas, nos parece tan sencillo y natural lo que expone, que se nos ocurriría decir: Son cosas ya muy sabidas. A la manera que un retrato pintado por un gran maestro logra darnos la ilusión de haber conocido al modelo.

Y sin embargo, el método de Claude Bernard dista mucho, aún en nuestros días, de ser comprendido y aplicado como debiera. Han trascurrido cincuenta años por sobre su obra; no hemos dejado de leerla y admirarla, pero ¿hemos sacado de ella todas las enseñanzas que en ella se encierran?

Uno de los más claros resultados de este análisis debiera consistir en convencernos de que, entre una observación bien hecha y una generalización bien fundada, no existe diferencia alguna. Muy a menudo seguimos representándonos la experiencia como una cosa destinada a proporcionarnos los hechos en bruto; como si la inteligencia, manejando estos hechos, cotejándolos unos con otros, llegara así a remontarse a leyes más y más encumbradas. Según esto, una función sería generalizar y otra distinta, observar. Nada más errado que este concepto de la labor sintética, y nada más nocivo para la filosofía y para la ciencia. Este concepto ha dado a creer que tiene algún interés para la ciencia amontonar datos sin objeto, por puro pasatiempo. tomar nota de ellos con desgana y hasta con pasividad, aguardando a que sobrevenga el espíritu capaz de dominarlos y someterlos a leyes: ¡como si una observación científica no fuera en sí siempre una respuesta a una cuestión precisa o confusa!; ¡como si observaciones anotadas pasivamente, una tras otra, fueran otra cosa que respuestas inconexas a preguntas propuestas al azar!; ¡como si la labor de generalización consistiera en hallar más tarde un sentido atinado a esta palabrería incoherente! Cuando lo cierto es que la palabra debe tener un sentido inmediato, o no lo tendrá nunca. Podrá variar, es cierto, su significado a medida que se vaya ahondando en los hechos, pero para esto es indispensable que tenga ya an-

tes un significado. Generalizar no es, pues, aprovechar, para un trabajo cualquiera de condensación, hechos de antemano recogidos y anotados; la síntesis es cosa bien distinta. No es tanto una operación especial, como una cierta fuerza de pensamiento; es la capacidad de penetrar en la entraña de un hecho cuya significación se barrunta, y hallar allí la explicación de un número indefinido de hechos. En suma: el espíritu de síntesis no es otra cosa que una más elevada potencia del espíritu de análisis.

Este concepto de la labor de investigación científica acorta particularmente la distancia entre el maestro y el alumno; pues no consiente ya clasificar a los investigadores en dos categorías, de las cuales, la una se compone sólo de manipuladores, mientras la otra tiene la misión de inventar. La invención debe abarcarlo todo, hasta los más humildes rastreos del hecho, hasta la más sencilla experiencia. Donde falte esfuerzo personal, y estoy por decir, original, no hay ni asomos siquiera de ciencia. Esta es la gran máxima pedagógica que se desprende de la obra de Claude Bernard.

Pero, a los ojos del filósofo esta obra encierra algo más: encierra cierto concepto de la vida, y en consecuencia, una filosofía.

Al hablar de la filosofía de Claude Bernard, no me refiero a esa metafísica de la vida que se ha creído hallar en sus escritos y que estaba tal vez muy lejos de sus intenciones. Por cierto que no han escaseado discusiones al respecto. Unos, invocando los pasajes en que Claude Bernard critica la hipótesis de un «principio vital», han pretendido que el escritor no veía en la vida más que un conjunto de fenómenos físicos y químicos. Otros, atenidos a la «idea organizadora y creadora» que, según el autor, preside a los fenómenos vitales, suponen que establece una distinción radical entre la materia viva y la materia bruta, atribuyendo de este modo a la vida una causa independiente. Según otros, por fin, Claude Bernard hubo de mantenerse vacilante entre estos dos conceptos, o bien, empezó por admitir el primero, para acabar, progresivamente, en el segundo. Léanse detenidamente las obras del autor, y estoy seguro de que no se hallará en ellas ni tal afirmación, ni tal negación, ni tal contradicción. No puede negarse que Claude Bernard, en repetidas ocasiones, se declara contra la hipótesis de un «principio vital»; pero cuando lo hace, se refiere expresamente al vitalismo superficial de los médicos y fisiólogos que afirmaban la existencia de una fuerza, en los seres vivientes, capaz de luchar contra las fuerzas físicas y de contrarrestar su acción. Eran tiempos aquéllos en que pasaba por principio corriente que una misma causa, al obrar en las mismas condiciones, en un mismo ser vivo, no producía siempre el mismo efecto; y se decía que era

preciso tomar en cuenta el carácter caprichoso de la vida. El mismo Magendie, que tanto ha contribuído a hacer una ciencia de la fisiología, no dejaba de creer en una cierta indeterminación del fenómeno vital. A los que tal cosa afirmen, Claude Bernard contesta que los hechos fisiológicos están sometidos a un determinismo inflexible, tan riguroso como el de los hechos físicos y químicos; más aún, que de todas las operaciones que se ejecutan en la máquina animal, ni una siquiera dejará de tener algún día su explicación en la física y en la química. Esto por lo que respecta al principio vital.

Volvamos ahora a la idea organizadora y creadora. Y en este punto notaremos que, siempre que de ella se trata, Claude Bernard arremete contra los que se niegan a ver en la fisiología una ciencia especial, distinta de la física y la química. Las cualidades, o más exactamente, las disposiciones de espíritu que constituyen al fisiólogo, no son las mismas según él, que las que forman al químico o al físico. No es un verdadero fisiólogo el que carece del sentido de la organización, esto es, de esa coordinación especial de partes con el todo que forma la característica del fenómeno vital. En un ser vivo, ocurre algo así como si «cierta idea» interviniera para explicar el orden en que se agrupan los elementos. Esta idea no es, por cierto, una fuerza, sino meramente un principio de explicación; si obrara en realidad, si de cualquier modo que fuera, contrariara el juego de las fuerzas físicas y químicas, no existiría una fisiología experimental. El fisiólogo no sólo debe tener en cuenta esta idea organizadora en el estudio que emprende de los fenómenos de la vida; sino que debe tener presente, además, en opinión de Claude Bernard, que los hechos que observa se desarrollan en un organismo ya construído, y que la construcción de este organismo, o como el autor dice, la «creación», es una operación de orden absolutamente diverso. Bien es verdad que, al basarse en la distinción claramente establecida por Claude Bernard, entre la construcción de la máquina y su destrucción o desgaste, entre la máquina y lo que en ella sucede, se viene a parar indudablemente en la restauración, bajo otra forma, del vitalismo que había combatido; pero él no llegó hasta eso; prefirió no opinar sobre la naturaleza de la vida, como no opinó, tampoco, acerca de la constitución de la materia; de este modo deja en reserva la relación que corre entre la una y la otra. Lo único efectivo es que, ya trate de impugnar la hipótesis del «principio vital», ya recurra a la «idea directriz», en uno y otro caso, tiende exclusivamente a determinar las condiciones de la fisiología experimental. No pretende definir la vida, sino la ciencia de la vida. Defiende la fisiología, tanto contra los que suponen el hecho fisiológico sobrado fugaz para prestarse a la experimentación, como contra los

que, aun juzgándolo accesible a nuestra experimentación, no alcanzan a distinguir estos experimentos de los de la física o de la química. A los primeros responde que el hecho fisiológico se rige por un determinismo absoluto, y que la fisiología es, por consiguiente, una verdadera ciencia; a los segundos opone que la fisiología cuenta con leyes y métodos propios, distintos de los de la física y de la química, y que por tanto fisiología es una ciencia independiente.

Pero si Claude Bernard no nos ofrece ni ha querido ofrecernos una metafísica de la vida, se desprende, sin embargo, del conjunto de su obra una especie de filosofía general, cuya influencia será probablemente más duradera y profunda que lo hubiera podido ser cualquiera teoría particular.

Efectivamente, los filósofos venían desde tiempo atrás considerando la realidad como un todo sistemático, como un gran edificio que hubiéramos podido reconstruir fácilmente, por medio del pensamiento, con los recursos del solo razonamiento, por más que en realidad debiéramos recurrir a la observación y a la experiencia. Según ellos, la naturaleza se reduce a un conjunto de leyes que engastan unas en otras de acuerdo con los principios de la lógica humana; esas leyes residen hechas y derechas en lo íntimo de las cosas; el esfuerzo científico no estriba más que en irlas desentrañando, como quien raspa, uno tras otro, los hechos que las encubren, lo mismo que se pone al descubierto un monumento egipcio removiendo la arena del desierto. La obra de Claude Bernard protesta toda ella contra semejante concepto de los hechos y de las leyes. Mucho antes que los filósofos recalcaran lo que puede haber de convencional y simbólico en la ciencia humana, él notó y midió la distancia que media entre la lógica del hombre y la de la naturaleza. A su modo de ver, nunca llegaremos a extremar la prudencia en la comprobación de una hipótesis, y nunca, tampoco, llegaremos a pecar de osadía al plantearla. Lo que puede parecer absurdo a nuestros ojos, no lo es, por eso, para la naturaleza; abordemos la experimentación, y si la hipótesis se realiza, fuerza es que se nos vaya haciendo más inteligible a medida que los hechos nos obliguen a familiarizarnos con ella. Pero no olvidemos que una idea, por muy plegadiza que hayamos conseguido hacerla, nunca tendrá tanta flexibilidad como las cosas. Mantengámonos dispuestos a desecharla por otra que se acerque más al experimento. «Nuestras ideas — decía Claude Bernard — sólo son herramientas intelectuales que nos sirven para sondear los fenómenos; es preciso cambiarlas apenas han cumplido su cometido, como se cambia un bisturí desgastado por el largo uso». Y agregaba: «Esa fe excesiva en el razonamiento que lleva a un fisiólogo a una errada simplificación de las cosas, nace de la carencia del senti-

miento de la complejidad de los fenómenos naturales». Y decía, además: «Cuando aventuramos una teoría general en nuestras ciencias, lo único de que estamos seguros es de que todas esas teorías son falsas, absolutamente hablando. Son sólo verdades parciales y provisionales, que nos son necesarias como peldaños en que asentar el pie para adelantar en la investigación». Y volvía sobre el mismo tema, al hablar de sus propias teorías. «Con el andar del tiempo, otras teorías vendrán a reemplazarlas, representando un estado más avanzado de la cuestión, y así, sucesivamente. Las teorías son como los escalones que la ciencia va subiendo, a medida que se ensancha su horizonte.» Pero nada entraña más honda significación que las palabras con que inicia uno de los últimos párrafos de la *Introduction á la médecine expérimentale:* «Uno de los mayores obstáculos con que se tropieza en la marcha general y libre de los conocimientos humanos, es la tendencia que conduce a estos conocimientos a individualizarse en sistemas... Los sistemas acaban por esclavizar al espíritu humano... Es menester deshacerse de las trabas que oponen los sistemas filosóficos y científicos... Ni la filosofía ni las ciencias deben ser sistemáticas...» ¡Que la filosofía no debe ser sistemática!; eso era una paradoja en tiempos de Claude Bernard, cuando la tendencia era, ya para justificar la existencia de la filosofía, ya para proscribirla, identificar el espíritu filosófico con el espíritu de sistema! Y sin embargo, es una solemne verdad; verdad de que nos iremos convenciendo cada día más, a medida que se vaya desarrollando realmente una filosofía capaz de amoldarse a la realidad concreta en todos sus repliegues. Y no tropezaremos entonces con esa serie de doctrinas cada una de las cuales pretende encerrar en simples fórmulas la totalidad de todas las cosas. Llegaremos a contar con una filosofía única, que se irá levantando lentamente al lado de la ciencia, y a la que todos irán aportando su contribución. Ya no diremos entonces: «La naturaleza es una, y andamos buscando, entre las ideas que ya poseemos, una con la cual podamos abarcarla». Sino que diremos: «La naturaleza es lo que es, y siendo nuestra inteligencia, como parte de la naturaleza, menos amplia que ella, resulta dudoso que alguna de nuestras ideas actuales sea lo bastante amplia para abarcarla. Tratemos antes de dilatar nuestro pensamiento; forcemos nuestra inteligencia; rebasemos, si es preciso, nuestros confines; pero no nos empeñemos en recortar la realidad a la medida de nuestras ideas, pues son nuestras ideas las que, ensanchándose, tienen que amoldarse a la realidad». Eso es lo que deberemos decir, y lo que nos esforzaremos por realizar. Pero, al aventurarnos cada vez más en el camino emprendido, no olvidemos jamás que Claude Bernard ha contribuído a desbrozarlo. Este es

el verdadero motivo por qué nunca le agradeceremos lo bastante lo que por nosotros ha hecho. Y éste es el motivo, también, por qué hemos venido a saludar en él, junto con el fisiólogo genial que fué uno de los mayores experimentadores de todos los tiempos, al filósofo que ha sido uno de los paladines del pensamiento contemporáneo.

VIII

SOBRE EL PRAGMATISMO DE WILLIAM JAMES

VERDAD Y REALIDAD (1)

¿Cómo hablar del pragmatismo, después de haber hablado de él William James? Y ¿qué podríamos decir que él no haya dicho, y mejor dicho, en el notable y ameno libro cuya fiel traducción tenemos entre las manos? Nos guardaríamos muy bien de tomar la palabra, si ciertas interpretaciones no apocaran, alteraran o falsearan a menudo el pensamiento de James. Circulan ciertas ideas, que se atreven a interponerse entre el lector y el libro, y cubrir con una oscuridad artificial una obra que es la claridad misma.

Difícilmente llegaremos a comprender el pragmatismo de James, si no empezamos por modificar la idea que se tiene corrientemente de la realidad en general. Se habla del «mundo» o del «cosmos»; y estas palabras, de acuerdo con su etimología, designan algo de simple, o a lo menos, algo de muy bien compuesto; al pronunciar la palabra «universo» nos ponemos a pensar en una unificación posible de las cosas; se puede ser espiritualista, materialista, panteísta, como se puede ser indiferente a la filosofía y vivir satisfecho con el sentido común; en todos los casos, se tiene la representación de uno o varios principios simples, por medio de los cuales sería dado explicar el conjunto de las cosas materiales y morales.

Y es que nuestra inteligencia se halla prendada de lo simple. Ahorra esfuerzo, y pretende que la naturaleza se las haya arreglado de tal modo, que no nos exija para pensarla sino la menor cantidad posible de trabajo; y se propone lo estrictamente indispensable, en cuanto a elementos y principios, para recomponer con ellos la serie infinita de objetos y de hechos.

Pero, si en vez de reconstruir idealmente las cosas con

---

(1) Este ensayo se compuso para servir de prefacio a la obra de William James acerca del Pragmatismo, traducida por E. Le Brun. (París, Flammarion, 1911).

el solo fin de satisfacer a nuestra razón, nos atuviéramos pura y sencillamente a las nociones de la experiencia, pensaríamos y nos expresaríamos de modo muy distinto. En tanto que nuestra inteligencia, con sus hábitos de parsimonia, se imagina los objetos como estrictamente proporcionados a sus causas, la naturaleza, que es pródiga, pone en la causa mucho más de lo requerido para producir su efecto. En tanto que nuestro lema es «exactamente lo necesario», el de la naturaleza es «más de lo necesario» — de sobra esto, de sobra aquello, de sobra todo. La realidad, tal cual la ve James, es redundante y superabundante. Entre esta realidad y la reconstruída por los filósofos, me figuro que hubiera podido establecer el mismo parangón que entre la vida cotidiana que estamos viviendo y la que nos representan los actores, por la noche, en los teatros. Los actores no dicen más que lo que es indispensable decir y no hacen más que lo que es indispensable hacer; las escenas están cortadas a la medida; la pieza tiene su prólogo, su desarrollo y su desenlace; todo está dispuesto, lo más parsimoniosamente, con el propósito de llegar a un desenredo trágico o feliz. Mientras que, en la vida, se dicen mil cosas inútiles y se hacen mil gestos superfluos; no se dan situaciones precisas; las cosas no pasan tan sencilla, ni tan completa, ni tan bonitamente como fuera de desear; las escenas se atropellan; las cosas no tienen ni comienzo ni fin; no se da un desenlace satisfactorio por entero, ni se adoptan actitudes definitivas, ni se pronuncian esas palabras perentorias, que traen resultados permanentes; y el final sale deslucido. Esa es la vida humana; y esa es, sin duda, también, a los ojos de James, la realidad en general.

No por eso nuestra experiencia se muestra incoherente; pues, al mismo tiempo que nos presenta cosas y hechos, nos señala, también, el parentesco que hay entre las cosas, y las relaciones que enlazan los hechos; relaciones tan reales, tan directamente observables, según James, como las cosas y los hechos mismos. Pero las relaciones son flotantes y las cosas son flúidas. Dista mucho de ser ese universo adusto que componen los filósofos con elementos bien recortados, bien dispuestos, en que cada parte no se halla sólo enlazada con otra parte, como nos dice la experiencia, sino que se halla también, como pretende nuestra razón, coordinada con el Todo.

El «pluralismo» de William James no significa otra cosa. La antigüedad se había figurado un mundo cerrado, inerte, finito; simple hipótesis que responde a ciertas exigencias de nuestra razón. Los modernos, por su lado, piensan en un mundo infinito; otra hipótesis que responde a otras necesidades de nuestra razón. Desde el punto de mira en que James se sitúa, y que es el de la experiencia pura o del «empiris-

mo radical», la realidad no se nos presenta ni como finita, ni como infinita, sino sencillamente como indefinida. La realidad fluye, sin que nos sea dado afirmar si lo hace en una dirección única, y ni siquiera si es siempre y en todas partes la misma corriente que fluye.

Nuestra razón no queda con ello tan satisfecha; se siente menos a sus anchas en un mundo en que ya no se refleja, como en un espejo, su propia imagen. Y, naturalmente, la importancia de la razón humana está de baja. Pero en cambio, ¡cuánto no se acrecienta la importancia del hombre mismo — del hombre entero: voluntad y sensibilidad, tanto como inteligencia!

El universo que concibe nuestra razón, es, efectivamente, un universo que sobrepasa infinitamente la experiencia humana, puesto que es propio de la razón ampliar las nociones de la experiencia, extenderlas por vía de generalización, y hacernos por fin concebir más cosas de las que nunca percibiremos. En semejante universo, el hombre se supone haciendo bien poca cosa y ocupando bien escaso lugar; lo que otorga de más a su inteligencia, tiene que mermárselo a su voluntad. Y como ha atribuído, sobre todo a su pensamiento, el poder de abarcarlo todo, se ve forzado a representarse todas las cosas en términos de pensamiento; no puede pedir a sus aspiraciones, a sus anhelos, a sus entusiasmos, aclaraciones sobre un mundo en que todo lo que le es accesible ha sido de antemano considerado por él como traducible en ideas puras. Como ha hecho de la inteligencia su luz propia, la sensibilidad no puede ya iluminar a la inteligencia.

La mayoría de los filósofos, al paso que empequeñecen nuestra experiencia por el lado del sentimiento y de la voluntad, la ensanchan indefinidamente por el lado del pensamiento. Lo que James nos pide, es que no abultemos la experiencia con vistas hipotéticas, y que tampoco la mutilemos en lo que tiene de sólida. No estamos seguros completamente sino de lo que nos proporciona la experiencia; pero la experiencia debemos aceptarla integralmente, y de ella forman parte nuestros sentimientos, con los mismos títulos que nuestras percepciones, con los mismos títulos, por tanto, que las «cosas». Para William James, lo que importa es el hombre todo entero.

E importa, sobre todo, en un mundo que está muy lejos de abrumarlo con su inmensidad. No nos asombre la importancia que James atribuye en uno de sus libros (1) a la cu-

(1) *A Pluralistic Universe*, London, 1909. Traducido en francés para la *Bibliotéque de philosophie scientifique*, bajo el título de *Philosophie de l' Expérience*.

riosa teoría de Fechner, que hace de la Tierra un ser independiente dotado de un alma divina. Pues veía en esa teoría un medio cómodo de simbolizar — y tal vez de expresar —, su propio pensamiento. Las cosas y los hechos de que nuestra experiencia se compone constituyen para nosotros un *mundo humano* (1), relacionado sin duda con otros, pero tan distante de ellos y tan cerca de nosotros, que debemos considerarlo, en la práctica, como suficiente para el hombre y suficiente para sí mismo. Formamos un cuerpo con esas cosas y con esos hechos, nosotros, o lo que es lo mismo, todo lo que tenemos conciencia de ser, todo lo que nosotros experimentamos. Los sentimientos poderosos, que en ciertos momentos privilegiados agitan el alma, son fuerzas tan reales como aquellas de que se ocupan los físicos; no las ha creado el hombre, como no ha creado el calor ni la luz. Estamos sumergidos, en opinión de James, en una atmósfera recorrida por grandes corrientes espirituales; si muchos de nosotros se resisten, otros se dejan llevar; y no faltan almas que se abandonen enteramente al soplo bienhechor; estas son las almas místicas. Bien notoria es la simpatía con que James las ha estudiado. Cuando se publicó su libro acerca de la *Experiencia religiosa*, no faltó quien viera en él una serie de descripciones animadas, de agudos análisis — una psicología, como se dijo entonces —, del sentimiento religioso. ¡Enorme desvarío sobre la intención del autor! Lo cierto era que James se asomaba a esas almas místicas, como nos asomamos nosotros, un día de primavera, para sentir la caricia de la brisa, o como, a la orilla del mar, observamos las idas y venidas de las barcas, y sus velas hinchadas, para enterarnos de dónde sopla el viento. Las almas henchidas de entusiasmo religioso son almas verdaderamente elevadas y transportadas; ¿cómo no habíamos de tomar a lo vivo, como si se tratara de una experiencia científica, la fuerza que las transporta y eleva? En eso reside, no cabe duda, el origen y la idea inspiradora del «pragmatismo» de William James. Las verdades que, según él, nos importa conocer, son las verdades que, antes de pensadas, han sido sentidas y vividas (2).

En todo tiempo se ha asegurado que existen verdades

---

(1) Con no escaso ingenio, M. André Chaumeix ha señalado el parecido de la personalidad de James con la de Sócrates, (*Revue de Deux Mondes*, 15 de octubre, 1910). El cuidado por hacer volver al hombre a la consideración de las cosas humanas encierra en sí mismo algo de socrático.

(2). En el hermoso estudio dedicado a William James (*Revue de métaphisique et de morale*, noviembre, 1910), M. Emilio Boutroux hace resaltar el peculiar significado del verbo inglés «to experience», «que quiere decir, no comprobar fríamente una cosa que acaece fuera de nosotros, sino experimentar, sentir en sí, vivir uno mismo tal o cual manera de ser...»

que proceden, por igual, del sentimiento que de la razón; y en todo tiempo, también, se ha asegurado que, al lado de las verdades que encontramos ya hechas, existen otras que nosotros contribuímos a hacer, y que dependen en parte de nuestra voluntad. Pero es de notar que, para James, esta idea adquiere una fuerza y una significación del todo nuevas, y que, gracias a la concepción de la realidad propia de este filósofo, se dilata en una teoría general de la verdad.

¿Qué viene a ser un juicio verdadero? Llamamos verdadera una afirmación que está de acuerdo con la realidad. Pero ¿en qué consiste este acuerdo? Solemos ver en él algo así como una semejanza entre el retrato y el modelo; la afirmación verdadera vendría a ser la que *copiara* la realidad. Pero reflexionemos un poco; y veremos que sólo en muy contados casos, y excepcionalmente, esta definición de lo verdadero halla su aplicación. Lo real es tal o cual hecho determinado que se realiza en tal o cual punto del espacio y del tiempo; es lo singular, lo que se muda. Por el contrario, la mayor parte de nuestras afirmaciones son generales, e implican una cierta estabilidad del objeto. Tomemos, por ejemplo, una verdad lo más próxima posible a la experiencia, como la de «el calor dilata los cuerpos». ¿De qué puede ser copia? Bien es posible copiar, en cierto sentido, la dilatación de un cuerpo determinado, fotografiándolo en sus diversas fases; y hasta, por metáfora, puedo decir que esta afirmación «esta barra de hierro se dilata», es copia de lo que sucede cuando asisto a la dilatación de la barra de hierro. Pero una verdad que se aplica a todos los cuerpos sin concernir en especial a ninguno de los que yo he visto, no es copia de nada, no representa nada. Pero nosotros pretendemos con todo que copie algo, y en todo tiempo la filosofía se ha empeñado en darnos satisfacción sobre este punto. Para los antiguos filósofos existía, por encima del tiempo y del espacio, un mundo en que residían, desde toda eternidad, todas las verdades posibles: para ellos, las afirmaciones humanas eran tanto más verdaderas cuanto más fielmente copiaban estas verdades eternas. Los modernos han hecho descender la verdad del cielo a la tierra; pero siguen viendo en ella algo que preexistiría a nuestras afirmaciones; la verdad, según eso, se halla depositada en las cosas y en los hechos, y nuestra ciencia va a sacarla de su escondite para exponerla a plena luz. Una afirmación como la enunciada: «el calor dilata los cuerpos», es una ley que gobierna los hechos, entronizada, si no por encima, al menos en medio de ellos, una ley verdaderamente contenida en nuestra experiencia y que nosotros nos limitamos a descubrir. Hasta la misma filosofía de Kant, que pretende que toda verdad científica es relativa al espíritu humano, considera las afirmaciones verdaderas como

nociones anticipadas en la experiencia humana; una vez organizada esta experiencia por el pensamiento humano en general, toda la labor de la ciencia consistiría en taladrar la envoltura resistente de los hechos, en cuyo interior anida la verdad, como la nuez en su cáscara.

Esta concepción de la verdad es natural a nuestro espíritu y es natural, también, a la filosofía, porque natural es representarse la realidad como un todo perfectamente coherente y sistematizado, sostenido por una armazón lógica. Esta armazón vendría a ser la verdad misma, y nuestra ciencia no haría más que descubrirla. Pero la experiencia pura y simple no nos dice nada de parecido, y James se atiene a la experiencia. La experiencia nos ofrece un flujo de fenómenos; si tal o cual afirmación, relativa a uno de ellos, nos consiente enseñorearnos de los hechos que se seguirán, o simplemente preverlos, nosotros decimos de esta afirmación que es verdadera. Una proposición como «el calor dilata los cuerpos», proposición dictada por la vista de la dilatación de cierto cuerpo, hace que preveamos cómo otros cuerpos se comportarán en presencia del calor; nos ayuda a pasar de una experiencia antigua a experiencias nuevas; es un hilo conductor y nada más. La realidad fluye, y nosotros fluímos con ella; y llamamos verdadera a toda afirmación que, al conducirnos a través de la realidad moviente, nos la pone al alcance colocándola en mejores condiciones para obrar.

Bien clara se ve la diferencia entre esta concepción de la verdad y la concepción tradicional. Nosotros definimos ordinariamente lo verdadero por su conformidad con lo existente; James lo define por su relación con lo que aún no existe. Lo verdadero, según William James, no copia algo que existió o existe; sino que anuncia lo que existirá, o mejor dicho prepara nuestra acción sobre lo que va a existir. La filosofía tiene natural tendencia a suponer que la verdad mira hacia atrás; para James, mira hacia adelante.

Más exactamente, las demás doctrinas hacen de la verdad algo de anterior al acto bien determinado del hombre que la formula por vez primera; nosotros decimos: ha sido el primero en verla, pero ella le esperaba ya, lo mismo que América esperaba a Cristóbal Colón. Algo había que la ocultaba a todas las miradas, y por así decirlo, la *cubría;* y él la *descubrió*. La concepción de William James es muy distinta. No niega que la realidad sea independiente, en gran parte al menos, de lo que decimos o pensamos de ella; pero la verdad que no pueda adherirse sino a lo que nosotros afirmamos de la realidad le parece creada por nuestra afirmación. Inventamos la verdad para utilizar la realidad, así como creamos dispositivos mecánicos para utilizar las fuerzas de la naturaleza. Pudiéramos, a mi entender, resumir toda la esen-

cia de la concepción pragmática de la verdad en una fórmula como la siguiente: *Mientras que para las demás doctrinas una verdad nueva se descubre, para el pragmatismo se inventa* (1).

No se sigue de ahí que la verdad sea arbitraria. Una invención mecánica tiene valor sólo por su utilidad práctica; lo propio, una afirmación, para ser verdadera, debe acrecentar nuestro poderío sobre las cosas. No deja de ser, por eso, la creación de un cierto espíritu individual; ni preexistía, tampoco, al esfuerzo de ese espíritu, como el fonógrafo, por ejemplo, no preexistía a Edison. Cierto es que el inventor del fonógrafo tuvo que estudiar las propiedades de los sonidos, que son una realidad; pero su invención se ha sobreañadido a esta realidad, como cosa absolutamente nueva, que tal vez no se habría producido nunca si él no hubiera existido. Del mismo modo, una verdad para ser viahle ha de tener sus raíces en realidades; pero estas realidades no son más que el terreno en que brota esta verdad, y bien habrían podido brotar en él otras flores si el viento le hubiera traído en sus alas otros gérmenes.

La verdad, por tanto, en opinión del pragmatismo, se ha ido formando lentamente, merced a los aportes individuales de gran número de inventores. Si estos inventores no hubieran existido, y hubiera habido otros en su lugar, hubiéramos tenido un conjunto de verdades muy diferentes. La realidad hubiera, evidentemente, permanecido tal cual es, o poco menos; pero los rumbos que hubiéramos trazado para comodidad de nuestra circulación hubieran sido otros. Y no se trata sólo en este caso de verdades científicas. No lograríamos construír una frase, ni siquiera podríamos pronunciar actualmente una palabra, sin antes aceptar ciertas hipótesis creadas por nuestros antepasados, que hubieran sido tal vez muy diferentes de lo que son. Cuando digo: «se me ha caído el lápiz debajo de la mesa», enuncio ciertamente un hecho de experiencia, pues lo que me muestran la vista y el tacto es, sencillamente, que se me abrió la mano y soltó lo que tenía agarrado; el nene que está sentado en su silla y ve caer el objeto con que está jugando no se imagina probablemente que este objeto sigue existiendo; o más bien, no tiene siquiera una idea precisa de un «objeto», esto es, de algo que subsiste invariable e independiente a través de la diversidad y la movilidad de las apariencias que pasan. El primero que se dió a creer en esta invariabilidad y en esta independencia,

(1) No estoy seguro de que James haya empleado la palabra «invención», ni de que haya comparado explícitamente la verdad teórica con un dispositivo mecánico; pero esta aproximación está conforme con el espíritu de la doctrina, y puede ayudarnos a comprender el pragmatismo.

formuló una hipótesis; y esta es la hipótesis que nosotros adoptamos corrientemente cada vez que empleamos un sustantivo, cada vez que hablamos. Si la humanidad, en el curso de su evolución, hubiera preferido adoptar hipótesis de distinto género, nuestra gramática hubiera sido diferente, y diferentes hubieran sido las articulaciones de nuestro pensamiento.

La estructura, por tanto, de nuestro espíritu es, en gran parte, nuestra propia obra, o al menos, la obra de algunos de nosotros. Y esa es, a mi parecer, la tesis más importante del pragmatismo, si bien no se halla explícitamente formulada; y por este lado también el pragmatismo es la continuación del kantismo. Kant dejó dicho que la verdad depende de la estructura general del espíritu humano. El pragmatismo afirma, o al menos implica, que la estructura del espíritu humano es efecto de la libre iniciativa de cierto número de espíritus individuales.

Eso no quiere decir, lo repetimos, que la verdad dependa de cada uno de nosotros, — lo que equivaldría a decir que cualquiera de nosotros podría inventar el fonógrafo. Lo que sí quiere decir es que, de las diversas clases de verdades, la que más de cerca coincide con su objeto no es la verdad científica, ni la verdad de sentido común, ni en acepción más general, la verdad de orden intelectual. Toda verdad es un camino trazado a través de la realidad; pero, de estos caminos, hay algunos a los cuales hubiéramos podido dar una dirección muy diferente si nuestra atención se hubiera orientado hacia un sentido distinto, o si hubiéramos tenido de mira otra clase de utilidad. Hay otras, por el contrario, cuya dirección está señalada por la realidad misma; las hay que corresponden, si se me permite la expresión, a corrientes de realidad. Estas últimas, a decir verdad, dependen también hasta cierto punto de nosotros, pues somos libres de resistir a la corriente o seguirla; y aun en el caso de seguirla, podemos desviarla desde el momento que estamos asociados a la vez que sujetos a la fuerza que en ella se manifiesta. No por eso deja de ser verdad que esas corrientes no las hemos creado nosotros, pues forman parte de la realidad misma. El pragmatismo llega por este camino al resultado de trastornar el orden en que solemos disponer las diversas especies de verdad. Fuera de las verdades que reflejan sensaciones escuetas, las que más en hondo hincan sus raíces en la realidad vienen a ser las verdades de sentimiento. Si convenimos en decir que toda verdad es una invención, será preciso, a lo que creo, para mantenernos fieles al pensamiento de William James, establecer entre las verdades de sentimiento y las verdades científicas la misma especie de diferencia que entre los barcos a vela, por ejemplo, y los buques a vapor; unos y otros son invenciones

humanas; pero mientras los primeros no dejan al artificio más que una pequeña parte, toman el rumbo que les da el viento y ponen de manifiesto la fuerza natural que utilizan, en los segundos, por el contrario, es el mecanismo artificial el que prepondera, y ocultan la fuerza que los pone en marcha y les señala el rumbo que hemos trazado nosotros mismos.

La definición que James da de la verdad constituye, por tanto, un solo cuerpo con su concepción de la realidad. Si la realidad no es ya este universo económico y sistemático que suele representarnos nuestra lógica, si no se halla sostenida por ninguna armazón de intelectualidad, la verdad de orden intelectual es una invención humana que tiene como efecto utilizar la realidad más bien que introducirnos en ella. Y si la realidad no forma un conjunto, si es múltiple y móvil, hecha de corrientes que se cruzan, la verdad que nace de una toma de contacto con alguna de estas corrientes — verdad sentida antes de concebida — es más capaz de aferrar y acumular la realidad misma que la verdad simplemente pensada.

En consecuencia, una crítica del pragmatismo debiera, ante todo, impugnar esta teoría de la realidad. Que, por más que pudieran oponérsele no pocos reparos — y nosotros mismos opondríamos ciertas reservas en lo que a ella atañe —, nadie podrá negarle profundidad y originalidad. Ni nadie, tampoco, después de haber examinado de cerca el concepto de la verdad que le es inherente, desconocerá su elevación moral. Se ha afirmado que el pragmatismo de James no era más que una forma de escepticismo, que rebajaba la verdad, que la subordinaba al logro material, que disuadía, que desalentaba la investigación científica desinteresada; pero semejante interpretación no se le ocurrirá jamás a quien atentamente lea su obra, y causará profundo asombro a los que hayan tenido la honra de conocer al hombre. Nadie ha amado como él la verdad con tan ardiente amor; nadie la ha buscado con tanta pasión. Una inmensa inquietud lo embargaba, y de una en otra ciencia, de la anatomía y fisiología a la psicología, de la psicología a la filosofía, absorto en los más arduos problemas, seguía su camino desentendiéndose de todo lo demás y olvidado de sí mismo. Su vida entera la pasó observando, experimentando, meditando. Y como si aún no hubiese hecho lo bastante, al dormir su último sueño, aspiraba todavía a experiencias extraordinarias y a esfuerzos más que humanos, por medio de los cuales pudo continuar, más allá de la muerte, trabajando con nosotros por el mayor auge y bien de la ciencia, a la mayor gloria de la verdad.

IX

VIDA Y OBRA DE RAVAISSON (1)

Juan Gaspar-Félix Laché Ravaisson nació el 23 de octubre de 1813, en Namur, ciudad por aquel entonces perteneciente a Francia, y cabecera del departamento de Sambre-et-Meuse. Su padre, tesorero de la ciudad, era originario del sur; el nombre de Ravaisson es el de un terrazgo en los contornos de Caylus, no lejos de Montauban. Apenas contaba el niño un año de edad, cuando los acontecimientos políticos del 1814 obligaron a la familia a salir de Namur. Poco tiempo después moría su padre. Su madre y un tío materno, Gaspar Teodoro Mollien, de quien más tarde tomó el nombre, quedaron a cargo de su educación. En carta fechada en 1821, Mollien escribe de su sobrinito, de ocho años de edad en aquel entonces: «Félix es un consumado matemático, un anticuario, un historiador, lo es todo, en una palabra» (2). Desde entonces se iba revelando ya en el niño una cualidad intelectual a la que debían agregarse otras muchas: la facilidad.

Hizo sus estudios en el colegio Rollin. Nuestro deseo hubiera sido poderlo seguir, de curso en curso, pero los archivos del colegio no nos dicen nada de aquel período. El cuadro de honor, sin embargo, nos revela que el joven Ra-

---

(1) Esta reseña sobre «La Vida y Obras de Félix Ravaisson-Mollien», después de leída por el autor, llamado a suceder a Ravaisson en la sesión de la Academia, se publicó en «*Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1904, t. I., pág. 686. Se reeditó, como introducción al libro FELIX RAVAISSON, *Testament et Fragments*, publicado por Ch. Devivaise el año 1932. Jacques Chevalier, miembro del Comité de publicación de la colección en que se editaba el libro, acotaba la reseña con las siguientes palabras: «*El autor tuvo intenciones de retocar el texto, pero se resolvió al fin a publicarlo sin correcciones, por más que, como él mismo decía, se exponía al reparo que entonces se le hacía de haber en cierto modo «bergsonificado» a Ravaisson. Pero, agrega el mismo Bergson, la única manera tal vez de aclarar el tema, es ampliarlo*».

(2) Tomamos este detalle y varios otros de la interesante reseña que M. Luis Leger leyó en la Academia de Inscripciones y Bellas Artes, el 14 de junio de 1901. Somos, además, deudores de ciertos datos biográficos a la gentileza de los dos hijos de M. Ravaisson: Luis Ravaisson-Mollien, bibliotecario de la Mazarino, y Carlos Ravaisson-Mollien, conservador adjunto en el museo del Louvre.

vaisson ingresó el 1825 en la categoría de sexto, que salió del colegio el año 1832, y que de principio a fin de sus estudios, fué un alumno distinguido. Obtuvo varios premios en concurso general, sobre todo en el de 1832, el premio de honor en filosofía. Fué su profesor en este ramo el esclarecido maestro Poret, discípulo, a su vez, de los filósofos escoceses, cuyas obras en parte tradujo, muy estimado por M. Cousin, quien lo tomó como su suplente en la cátedra de la Sorbona. Ravaisson guardó siempre especial afición por su antiguo maestro. Hemos podido repasar algunas de las disertaciones que el alumno Ravaisson compuso en la clase de filosofía, cuidadosamente conservadas en la familia de M. Poret (1); se nos proporcionó asimismo en la Sorbona copia de la disertación acerca de «la Méthode en philosophie» que obtuvo el premio de honor en 1832.

Son estos, en sí, trabajos de un alumno aprovechado e inteligente que ha seguido brillantemente sus estudios. Los que busquen en ellos el sello propio de Ravaisson y los primeros asomos de una vocación de filósofo, experimentarán cierto desencanto. Todo nos mueve a suponer que el joven Ravaisson salió del colegio sin darse clara cuenta de su verdadero rumbo. Esta vuestra Academia fué la que se lo señaló.

Una real orden del 26 de octubre de 1832 venía a restablecer la Academia de las Ciencias morales y políticas. A propuesta de M. Cousin, la Academia puso a concurso el estudio de la *Metafísica* de Aristóteles. «Los concurrentes, rezaba el programa, deberán dar a conocer esta obra por un amplio análisis y determinar su plan — trazar su historia, señalar su influjo sobre las sistemas ulteriores —, investigar y discutir su lado erróneo y su lado verdadero, cuáles son las ideas que de ella subsisten aún hoy día, y cuáles podrían incorporarse con ventaja en la filosofía de nuestro siglo.» M. Ravaisson, con toda probabilidad a instancias de su antiguo profesor de filosofía, se decidió a intervenir en el concurso. Es cosa sabida cómo aquel concurso—que fué el primero abierto por la Academia recién restablecida — dió los más halagadores resultados; cómo, de las nueve memorias presentadas, casi todas de cierto mérito, tres fueron estimadas las mejores; cómo la Academia discernió el premio a M. Ravaisson, y solicitó del ministro los fondos necesarios para un premio suplementario en favor del filósofo Michelet de Berlín; y cómo M. Ravaisson refundió su memoria, la amplió, dándole mayor profundidad y extensión y formando con ella un

(1) Somos deudores de esta comunicación y de numerosos detalles biográficos de interés, a dos nietos de M. Poret, distinguidos profesores también ellos de la Universidad: MM. Enrique y Marcelo Bernés.

libro admirable. El primer tomo del *Essai sur la Métaphisique d'Aristote* se publicó el año 1837; el segundo no vió la luz hasta nueve años más tarde. Estaban anunciados dos tomos más, que no alcanzaron a publicarse; pero tal cual los poseemos, estos primeros dos tomos constituyen una completa exposición de la Metafísica de Aristóteles y del influjo que ejerció sobre la filosofía griega.

Aristóteles, genio sistemático si los hubo, no construyó, sin embargo, un sistema. Procede, más bien que por síntesis, por análisis de conceptos. Su método consiste en tomar las ideas encerradas en el lenguaje, enderezarlas o remozarlas, ceñirlas a una definición, recortar su extensión y su comprensión a la medida de sus articulaciones naturales, y llevar su desarrollo lo más lejos posible. Rara vez, sin embargo, realiza este desarrollo por completo; sino que, en tratados sucesivos, vuelve repetidas veces sobre el mismo asunto, rehaciendo otra vez el camino, hasta dar siempre un paso más adelante. ¿Cuáles son los elementos que implica el pensamiento o la existencia? ¿Qué es la materia, la forma, la causalidad, el tiempo, el espacio, el movimiento? Acerca de éstos y mil otros puntos, ahonda en el terreno; partiendo de ellos va abriendo y avanzando reductos subterráneos, como un ingeniero que cavara un túnel inmenso, emprendiendo la obra desde varios puntos simultáneamente. Y así nos vamos dando cabal cuenta de que todas las medidas están tomadas, y que todos los cálculos están hechos para rematar en un punto de entronque; pero éste no siempre se realiza, y no es raro que entre dos puntos que ya nos parece van a juntarse, cuando nos halaga la esperanza de no tener que sacar más que algunas paladas de arena, tropezamos con toba o roca. Pero M. Ravaisson no se paró en obstáculos. La metafísica que acaba por exponernos al final de su primer volumen viene a ser la doctrina de Aristóteles unificada y reorganizada; nos la expone con un lenguaje creado exprofeso para ella, en que la fluidez de las imágenes deja traslucir al desnudo la idea, en que cobran animación las abstracciones y palpitan como palpitaban en la mente de Aristóteles. Tal vez pueda discutirse la exactitud material de sus versiones; puedan ponerse en duda algunas de sus interpretaciones; pueda sobre todo preguntarse si encuadra dentro de su papel de historiador llevar la unificación de una doctrina más allá de los límites intentados por su autor, y si, al tratar de ensamblar tan cuidadosamente las piezas y forzar el engranaje, no se corre el riesgo de deformarlos; pero no es menos cierto que nuestro espíritu exige esta unificación, que valía la pena tentar la aventura y que nadie, después de M. Ravaisson, se ha atrevido a repetirla.

El segundo tomo del *Essai* es aún de mayor ardimiento.

Al establecer un cotejo entre la doctrina de Aristóteles y el pensamiento general de los griegos, M. Ravaisson hace resaltar el alma misma del aristotelismo.

La filosofía griega, dice a este respecto, empezó explicando todas las cosas por un elemento material — el agua, el aire, el fuego —, o por alguna materia indefinida. Dominada la inteligencia humana como debió estarlo en sus albores por las sensaciones, no conoció otra intuición que la intuición sensible, ni otro aspecto de las cosas que su materialidad. En pos, vinieron pitagóricos y platónicos, quienes demostraron la insuficiencia de las explicaciones de la sola materia, y se atuvieron a los principios de los Números y de las Ideas. Pero el progreso realizado fué más aparente que real. Números pitagóricos e ideas platónicas no pasan de ser abstracciones, y por muy sabiamente que se manejen estos elementos, no se sale nunca del terreno de la abstracción. Asombrada la inteligencia de la simplificación que confiere al estudio de las cosas el agruparlas en ideas generales, se ilusiona sin duda con poder penetrar por ellas hasta la substancia misma de que las cosas están formadas; y cuanto más adelanta en la serie de las generalidades, más alto cree elevarse en la escala de las realidades. Pero lo que la inteligencia toma por una espiritualidad más encumbrada, no es otra cosa que la creciente rarefacción del aire que respira, sin reparar en que cuanto más general es una idea, se hace más abstracta y más vacía, y que de abstracción en abstracción, de generalidad en generalidad, se va a parar a la pura nada. Preferible hubiera sido atenerse a las nociones suministradas por los sentidos, los cuales, si es cierto que sólo ofrecen una parte de la realidad, al menos nos mantienen en el sólido terreno de la realidad misma. Quedaría aún otro partido que tomar, y consistiría en alargar la visión del ojo mediante una visión del espíritu, o sea, sin renunciar al dominio de la intuición, es decir, de las cosas reales, individuales, concretas, tratar de dar con una intuición intelectual, bajo la intuición sensible; penetrar, con un poderoso esfuerzo de visión mental, la envoltura material de las cosas, e ir a leer la fórmula, invisible para el ojo, desarrollada y revelada por su materialidad. Y entonces quedaría de manifiesto la unidad que enlaza a los seres unos con otros, la unidad de un pensamiento que nosotros vemos, de la materia bruta a la planta, de la planta al animal, del animal al hombre, hasta reunirse en su propia substancia, y de concentración en concentración viniéramos a parar en el pensamiento divino, quien piensa todas las cosas al pensarse a sí mismo. Y ésa fué la doctrina de Aristóteles; ésa fué la disciplina intelectual, cuyas normas y cuyo ejemplo él mismo inició.

¡Idea importante y grandiosa! Tal vez se presten a dis-

cusión, desde el punto histórico, ciertos aspectos con que el autor la presenta; tal vez mire M. Ravaisson a Aristóteles por el cristal de los Alejandrinos, quienes por otra parte tenían fuerte tinte aristotélico; tal vez haya extremado un poco, hasta el punto de convertir en oposición radical, la diferencia casi siempre leve y superficial, por no decir verbal, que separa a Platón de Aristóteles; pero sírvale de disculpa el que, si M. Ravaisson hubiera dado en estos puntos plena satisfacción a los historiadores de la filosofía, no contaríamos hoy con lo que hay de más original y de más profundo en su doctrina. Pues la oposición que en este caso establece entre Platón y Aristóteles, es la misma distinción que no ha dejado de hacer durante toda su vida entre el método filosófico que considera definitivo, y aquél que, según él, es sólo una falsificación. La idea que asienta en el fondo del Aristotelismo es la misma que ha inspirado la mayor parte de sus meditaciones. A lo largo de su obra entera, resuena esta afirmación: que en vez de diluir el pensamiento en lo general, el filósofo debe concentrarlo en lo individual.

Supongamos que se trate de todos los matices del iris: violáceo, azul, verde, amarillo y rojo. No creeremos apartarnos de la idea matriz de M. Ravaisson, diciendo que hay dos maneras de determinar lo que esos matices tienen de común y, por consiguiente, de filosofar sobre ellos. La primera manera consiste sencillamente en afirmar que todos son colores. La idea abstracta y general de color se convierte de este modo en unidad en que convergen los distintos matices. Pero esta idea general de color sólo la conseguimos negando al rojo lo que tiene de rojo, al azul lo que tiene de azul, al verde lo que tiene de verde; y no podemos definirla sino diciendo que no representa ni lo rojo, ni lo azul, ni lo verde; es, en suma, una afirmación formada con negaciones, una forma que contornea el vacío. Y ahí se detiene el filósofo que actúa con abstracciones; procediendo de generalización en generalización, se ilusiona con llegar a la unificación de las cosas; y lo que consigue es que, como va extinguiendo gradualmente la luz que hacía resaltar la diferencia de los matices, acaba por confundirlos todos juntos en una oscuridad común. Muy distinto es el método de la unificación verdadera, que en el presente caso consistiría en reunir los diversos ma ices del azul, violáceo, verde, amarillo y rojo y, haciéndolos pasar por una lente convergente, dirigirlos a un mismo punto; y entonces aparecería en todo su esplendor la pura luz blanca, la cual, percibida acá en los matices que la descomponen, abarcaría allá, en su unidad no dividida, la diversidad indefinida de sus rayos multicolores. Y así podríamos comprobar, hasta en cada uno de los matices tomados aisladamente, lo que el ojo no había podido notar antes: la luz blanca de que todos par-

ticipan, el destello común de que la luz saca su coloración propia. Esta es indudablemente, según la opinión de M. Ravaisson, la clase de visión que debemos pedir a la metafí ica. De la contemplación de un mármol antiguo puede resultar, a los ojos de un filósofo, más verdad conglomerada que la que pueda hallarse en estado difuso en todo un tratado de filosofía. El objeto de la metafísica es recobrar, en las existencias individuales, y rastrear, hasta dar con el manantial de donde brota el rayo particular que, prestando a cada una de esas existencias su matiz propio, las enlaza en ese punto con la luz universal.

¿Cómo y en qué momento, bajo qué influjo cuajó en el espíritu de M. Ravaisson la filosofía cuyos primeros trazos tenemos a la vista? No hemos podido hallar sus rastros en la memoria que vuestra Academia premió, y cuyo manuscrito se halla guardado en vuestros archivos. Por otra parte, hay tanta distancia, tan notable diferencia de fondo y de forma entre esa memoria manuscrita y la obra publicada, que cuesta trabajo creerlas del mismo autor. En el manuscrito, la *Metafísica* de Aristóteles se halla sencillamente analizada, libro por libro; no hay en ella asomos siquiera de reconstrucción del sistema. En la obra publicada, el antiguo análisis, ya de por sí remozado, sólo se conserva al parecer para servir de cimiento al edificio reconstruído de la filosofía aristotélica. En el manuscrito, Aristóteles y Platón están, poco más o menos, pareados; el autor estima que es menester dar a Platón su parte y a Aristóteles la suya, fundiendo a los dos en una filosofía que sobrepase a los dos. En la obra publicada, Aristóteles queda en abierta oposición a Platón, y su filosofía se nos ofrece como el manantial de que debe surtirse toda filosofía. Por fin, la forma del manuscrito es correcta e impersonal; mientras que el libro nos habla ya un lenguaje original, mezcla de imágenes vivamente coloridas y de abstracciones de cortados contornos; lenguaje propio de un filósofo que sabe a la vez pintar y esculpir. No por eso dejaba de ser acreedora la memoria de 1835 al elogio que de ella hizo M. Cousin, y al premio que le otorgó la Academia; no dejará nadie de reconocer que era un trabajo acabado; pero sólo un trabajo acabado; el autor es en él extraño a su obra. Estudia, analiza, comenta a Aristóteles con sagacidad; y si no le inyecta un soplo de vida, es porque, sin duda, no late aún en el autor una vida interior bastante intensa. Cuando M. Ravaisson llegó a tener conciencia de lo que él era y, por así decirlo, se descubrió a sí mismo, fué entre 1835 y 1837, los dos años que transcurrieron entre la redacción de la memoria y la del primer tomo de su obra, y sobre todo, entre 1837 y 1846, entre la publicación del primer tomo y la del segundo. No escasearon, sin duda, las excitaciones extrañas que

contribuyeran, en este caso, al desarrollo de sus energías latentes y al despertar de su personalidad. Conviene recordar que el período que media entre 1830 y 1848 fué de intensa vida intelectual. La Sorbona resonaba todavía con la palabra de los Guizot, Cousin, Villemain, Geoffroy Saint-Hilaire; y Quinet y Michelet enseñaban en el Colegio de Francia. M. Ravaisson hubo de conocer a la mayoría de ellos, sobre todo al último, a quien sirvió durante algún tiempo de secretario. En una carta inédita de Michelet a Jules Quicherat (1) se lee la siguiente frase:

«Sólo he conocido en Francia a cuatro espíritus críticos (y pocos saben lo que esta palabra encierra): a Letronne, a Burnouf, a Ravaisson y a usted.» M. Ravaisson mantenía, por tanto, relaciones con ilustres maestros, en una época en que los altos estudios brillaban con particular esplendor. Añádase a esto que fué aquélla una época que presenció el acercamiento de hombres políticos, artistas, letrados, sabios, en una palabra, de todos los que bien pudieran constituir, en una sociedad de tendencias democráticas, una aristocracia de la inteligencia; y ciertos salones escogidos eran el punto de cita de este grupo selecto. A M. Ravaisson le gustaba el trato mundano, y a pesar de su juventud y de no ser aún lo bastante conocido, se le abrían todas las puertas, gracias a su parentesco con el antiguo ministro Mollien. Sabemos de sus visitas a la princesa Belgiojoso, donde se rozaba con Mignet, Thiers y sobre todo con Alfredo de Musset; a Madame Récamier, ya anciana entonces, pero siempre amable, que se rodeaba de hombres como Villemain, Ampére, Balzac, Lamartine; y fué precisamente en el salón de Mme. Récamier donde trabó relaciones con Chateaubriand. El roce frecuente con semejantes hombres hubo de influir, como un estimulante, en su inteligencia. Es de notar, también, la breve temporada que pasó M. Ravaisson en Munich (Alemania) en casa de Schelling. No es raro hallar en la obra de M. Ravaisson más de una página que podría ponerse en parangón, tanto por el rumbo del pensamiento como por la traza del estilo, con lo mejor que escribió el filósofo alemán. No por eso hay que exagerar el influjo de Schelling. Tal vez se trata más que de influjo, de afinidad natural, de comunidad de inspiración y, si se me permite decirlo, de acuerdo preestablecido, entre dos espíritus que se mecían en altas regiones y vinieron a encontrarse en ciertas cumbres. Por otra parte, la conversación debió resultar harto difícil entre los dos filósofos, pues si el uno hablaba mal el francés, el otro no manejaba mejor el alemán.

---

(1) Citada por M. Luis Leger.

Viajes, conversaciones, trato mundano hubieron de despertar la curiosidad de M. Ravaisson y estimular su espíritu para manifestarse por defuera completamente. Pero más profundas fueron las causas que lo llevaron a concentrarse dentro de sí mismo.

Fué, sin duda, la primera, el no interrumpido contacto con la filosofía de Aristóteles; la memoria premiada constituye ya de por sí una prueba de un serio y profundo estudio de los textos. Pero lo que hallamos en la obra publicada es algo más que el conocimiento del texto, y más también que la inteligencia de la doctrina; hallamos adhesión del corazón, al par que del espíritu, algo así como una impregnación del alma entera. Hay hombres superiores que llegan a revelarse mejor a sí mismos a medida que penetran más íntimamente en el alma de un maestro preferido. A la manera que las limaduras de hierro dispersas, bajo el influjo de una barra imantada, se orientan hacia los polos y se disponen en curvas armoniosas, también las posibilidades que yacen adormecidas en un alma, al reclamo de un genio querido se despiertan, se agrupan, se conciertan para una acción común. Y es precisamente esta concentración de todas las potencias del espíritu y del corazón en un punto único, lo que constituye una personalidad.

Pero al lado de Aristóteles, otro influjo continuo se dejó sentir sobre M. Ravaisson, acompañándolo a través de la vida, como un genio familiar.

Desde su niñez, M. Ravaisson había manifestado afición por las artes en general y por la pintura en particular. No es aventurado creer que su madre, que era artista de talento, soñara con hacer de él un artista también, y lo puso en manos del pintor Eroc, y tal vez del dibujante Chasseriau, que frecuentaba la casa. Ambos artistas eran discípulos de David. Y si es cierto que M. Ravaisson no alcanzó a escuchar las lecciones del célebre maestro, pudo, al menos, percibir sus ecos. Y no fué por cierto un simple capricho lo que le movió a aprender la pintura. En repetidas ocasiones, M. Ravaisson expuso en el Salón, firmados por Laché, algunos retratos que llamaron la atención. Le atraía el dibujo, sobre todo, y sus esbozos ofrecían un exquisito encanto. Ingres le decía: «Usted tiene un aire seductor». ¿En qué época se manifestaron en él sus preferencias por la pintura italiana? Debió ser desde muy temprano, pues a los dieciséis o diecisiete años, ya sacaba copias del Tiziano; pero no deja lugar a dudas que el estudio más esmerado y profundo que realizó del arte italiano del Renacimiento, data del período comprendido entre 1835 y 1845. Y a este mismo período se remonta el influjo que sobre él adquirió y mantuvo el gran maestro que fué siempre

a sus ojos la personificación misma del arte: Leonardo de Vinci.

En el *Tratado de Pintura* de Leonardo de Vinci, se lee una página que a M. Ravaisson le complacía citar. Es aquélla en que dice que el ser vivo se caracteriza por la línea undosa y serpeada, y que el objeto del arte es hacer de este serpear una cosa individual. «El secreto del arte del dibujo consiste en sorprender en cada objeto la traza particular con que sigue, a través de toda su extensión, lo propio que una onda central que se despliega en ondas superficiales, cierta línea tortuosa que forma como su eje generador» (1).

Por lo demás, esta línea puede no ser ninguna de las líneas visibles de la figura, y sin estar en ninguna parte, resulta la clave de todo, pues no es el ojo el que la percibe, sino el espíritu el que la piensa. «La pintura, decía Leonardo de Vinci, es cosa mental».

Y agregaba que era el alma la que había formado el cuerpo a su propia imagen. La obra entera del maestro podría servir de comentario a esta frase. Detengámonos un instante a contemplar el retrato de Monna Lisa, y si se prefiere el de Lucrezia Crivelli. ¿No es cierto que las líneas visibles de la figura tienden hacia un centro virtual situado detrás de la tela, donde creeríamos descubrir repentinamente, condensado en una sola palabra, el secreto que nunca alcanzaríamos a descifrar frase por frase en la enigmática fisonomía? Y en ese punto es donde el pintor hubo de colocarse. Y allí, desenvolviendo una sencilla visión mental, concentrado en un punto, es donde halló, rasgo a rasgo, el modelo que tenía ante sus ojos, reproduciendo a su modo el esfuerzo generador de la naturaleza.

Para Leonardo de Vinci, por tanto, el arte de pintar no consiste sólo en asir muy por menudo los rasgos del modelo para estamparlos en la tela y reproducir, detalle por detalle, su materialidad. No consiste tampoco en figurar un tipo impersonal y abstracto cualquiera, en que el modelo que se ve y que se palpa, venga a diluirse en una vaga idealidad. El arte legítimo tiende a reproducir la individualidad del modelo, y para ello va a sorprender, tras las líneas que se ven, el movimiento que no ve el ojo, y tras del movimiento mismo, algo más arcano aún, la intención original, la aspiración fundamental de la persona, pensamiento simple que equivale a la riqueza indefinida de las formas y colores.

¿Y cómo no quedar asombrados ante la semejanza que corre entre esta estética de Leonardo de Vinci y la metafísica de Aristóteles, tal como M. Ravaisson la interpreta? Cuando

(1) Ravaisson, artículo *Dessin* del Dictionnaire pédagogique.

M. Ravaisson contrapone a Aristóteles a esos físicos que de las cosas sólo han visto el mecanismo material, y a esos platónicos que diluyeron toda la realidad en tipos generales; cuando nos revela en Aristóteles al maestro que trató de hallar, en el fondo de los seres individuales, por una especie de intuición del espíritu, el pensamiento característico que los anima, ¿no entraña, acaso, el aristotelismo la filosofía misma del arte que Leonardo de Vinci concibe y practica, arte que no subraya los contornos materiales del modelo, que no los esfuma tampoco en vista de un ideal abstracto, sino que, sencillamente, los concentra en torno del pensamiento latente y del alma generadora? La filosofía toda de M. Ravaisson brota de esta idea: que el arte es una metafísica figurada, que la metafísica es una reflexión sobre el arte, y que la misma intuición, manejada de diversos modos, es la que forma al profundo filósofo y al gran artista. M. Ravaisson tomó posesión de sí mismo y se trocó en dueño de su propio pensamiento y de su pluma, el día en que esta identidad se reveló claramente a su espíritu.

La identificación se produjo en el momento en que confluyeron en él las dos distintas corrientes que lo llevaban hacia la filosofía y hacia el arte. Y esta confluencia se obró cuando le parecieron compenetrarse recíprocamente y animarse de una vida común los dos genios que a sus ojos representaban la filosofía en lo que tiene de más profundo, y el arte en lo que tiene de más elevado: Aristóteles y Leonardo de Vinci.

La tesis del doctorado, que por aquel tiempo (1838) sostuvo M. Ravaisson, constituye las primicias de la aplicación del método. Presenta un título modesto: *De l'habitude;* pero en ella expone el autor toda una filosofía de la naturaleza. ¿Qué es la naturaleza? ¿Cómo representársela en sus adentros? ¿Qué oculta bajo la sucesión regular de causas y efectos? ¿Es algo lo que oculta, o se reduce, en definitiva, a un despliegue completamente superficial de movimientos que engranan unos en otros mecánicamente? Fiel a su principio, M. Ravaisson pide la solución de este problema, por demás general, a una intuición muy concreta, la que de nuestra propia manera de ser tenemos al contraer un hábito. Porque el hábito motor, una vez adquirido, es un mecanismo, una serie de movimientos que se determinan unos a otros; es aquella porción de nosotros mismos que está insertada en la naturaleza y que coincide con la naturaleza; es la naturaleza misma. Ahora bien, nuestra experiencia interna nos señala en el hábito una actividad que, por grados insensibles, ha pasado de la conciencia a la inconsciencia, y de la voluntad al automatismo. Por tanto, ¿no es, acaso, bajo esta forma — conciencia empañada y voluntad ador-

mecida —, como debemos representarnos la naturaleza? El hábito nos proporciona, además, una viva demostración de esta verdad: que el mecanismo no se basta a sí mismo; que, por así decirlo, no viene a ser sino el residuo fosilizado de una actividad espiritual.

Estas y otras ideas, debidas a M. Ravaisson, se han hecho clásicas, y han penetrado tan adentro en nuestra filosofía y han empapado hasta tal punto a toda una generación, que hoy se nos hace difícil reconstruír su originalidad. Estas ideas sorprendieron a sus contemporáneos. La tesis acerca del *Hábito*, al igual que su anterior *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles*, tuvieron amplia y profunda resonancia en el mundo filosófico. El autor, en plena juventud, se había convertido en maestro y parecía indicado para una cátedra en la enseñanza superior, ya fuera en la Sorbona, ya en el Colegio de Francia, donde anhelaba, y donde estuvo a punto de ocupar el puesto de suplente de Jouffroy. Su carrera estaba marcada; en ella hubiera desarrollado en términos precisos, y sobre temas determinados, los principios aún imprecisos de su filosofía. El deber de exponer oralmente sus doctrinas, de comprobarlas en variados problemas, de hacer de ellas aplicaciones concretas a las cuestiones planteadas por la ciencia y la vida, le habría obligado a descender a veces de las alturas en que se complacía en mantenerse.

En torno suyo se habría agolpado la flor y nata de nuestra juventud, siempre dispuesta a enardecerse con las ideas nobles, expresadas en hermoso lenguaje. Y vuestra Academia, sin duda, no habría tardado en abrirle sus puertas. Se habría constituido una escuela, que a pesar de sus antecedentes aristotélicos, no habría dejado de ser moderna, así como sus simpatías por el arte no la habrían enemistado con la ciencia positiva. Pero la suerte decidió otra cosa. M. Ravaisson no ingresó en la Academia de Ciencias Morales sino cuarenta años más tarde, y no ocupó jamás una cátedra de filosofía.

Eran aquéllos los tiempos en que M. Cousin, desde lo alto de su asiento en el Consejo Real, ejercía sobre la enseñanza de la filosofía una autoridad incontestable. Cierto es que él había sido el primero en alentar los comienzos de M. Ravaisson; que con ojo certero había previsto que la memoria presentada a la Academia encerraba promesas; que lleno de aprecio por el joven filósofo, llegó a admitirlo por algún tiempo en sus pláticas filosóficas, que se iniciaban con largos paseos por el Luxemburgo y terminaban por la noche con una cena en un restorán cercano, amable eclecticismo, que agregaba a la discusión peripatética, el banquete platónico. Por otra parte, aparentemente, todo parecía contribuir al acercamiento de M. Ravaisson a M. Cousin. Ambos filósofos,

¿no comulgaban, acaso, en un mismo amor por la filosofía antigua, en la misma aversión por el sensualismo del siglo XVIII, en el mismo respeto por la tradición de los grandes maestros, en el mismo afán por remozar esta filosofía tradicional, en la misma confianza en la observación interna, en la mismas miras generales sobre el parentesco de lo verdadero con lo bello, de la filosofía con el arte? Así era en efecto; pero el acuerdo de dos espíritus no consiste tanto en la semejanza de opiniones, como en una especie de afinidad de temperamento espiritual.

En M. Cousin el pensamiento todo propendía hacia la palabra, y la palabra hacia la acción. Necesitaba dominar, conquistar, organizar. Solía decir gustoso de su filosofía «mi bandera», y de sus profesores de filosofía «mi regimiento»; iba a la cabeza, y de vez en cuando, no dejaba de dar su toque de clarín. No era que a ello le arrastrara ni vanidad ni ambición, sino sólo un sincero amor por la filosofía; sólo que la amaba a su modo, como hombre de acción; y estaba persuadido de que era el momento apropiado de hacer por ella un poco de ruido en el mundo. Aspiraba a una acción pujante, que se apoderara del niño en la escuela, le dirigiera de hombre por la vida y le garantizara en los trances morales, sociales, políticos, una regla de conducta con el sello exclusivo de la razón. Quiso dar a este ensueño un comienzo de realización, asentando sólidamente en nuestra Universidad una filosofía disciplinada. A fuer de organizador experto, de sensato político, de hablador incomparable, de maestro fascinador, para merecer de lleno el nombre de filósofo, sólo le faltó, tal vez, el saber mantener, a veces, un careo con sus propias ideas.

Y M. Ravaisson estaba apegado sólo a las ideas puras; para ellas y con ellas vivía en un invisible santuario, donde les tributaba silenciosa adoración. De todo lo demás se desentendía, y se le notaba como despreocupado de las realidades de la vida. Exhalaba de su persona ese aire de extremado recato que constituye la distinción suprema. Con sobriedad de gestos y parsimonia en las palabras, insinuaba la expresión de sus ideas sin recalcarlas jamás; hablaba quedo, como quien teme con el estrépito asustar los alados pensamientos que venían a posarse en torno de él, estimando sin duda que para darse a oír a lo lejos no es menester ahuecar la voz, si son nítidos los sonidos que se emiten. Jamás hombre alguno se preocupó menos que él de influir en los demás hombres, pero jamás hubo tampoco espíritu que con mayor naturalidad, aplomo y denuedo se rebelara contra la autoridad ajena. No ofrecía asidero para ello, evadiéndose por su misma inmaterialidad. Era de esos hombres que no presentan nunca la suficiente resistencia para que se pueda creer de ellos que ceden. Y si M. Cousin tuvo sus pretensiones a este respecto,

hubo de persuadirse bien pronto de que perdía tiempo y trabajo.

De este modo, estos dos espíritus, tras un breve contacto, en que quedó de manifiesto su incompatibilidad, se divorciaron con toda naturalidad. Cuarenta años después, M. Cousin, anciano y achacoso, a punto de partir para Cannes, donde debía morir, manifestó deseos de un abocamiento; y en la estación de Lyon, en el momento mismo de arrancar el tren, tendió la mano a M. Ravaisson, y cambió con él algunas emocionadas palabras. No está lejos de lo cierto que fué precisamente la actitud de M. Cousin para con él la que desalentó a M. Ravaisson para hacerse, si cabe la expresión, un filósofo de profesión, y lo decidió a seguir otra carrera.

M. de Salvandy, ministro en aquel entonces de Instrucción Pública, conocía personalmente a M. Ravaisson, y lo nombró jefe de gabinete. Poco después le encargó (por pura formalidad, pues M. Ravaisson jamás ocupó el puesto) de un curso en la Facultad de Rennes. Por fin, en 1839, le confió el cargo recién creado de inspector de Bibliotecas. De este modo M. Ravaisson se vió metido en una carrera muy distinta de la que había soñado. Y siguió siendo inspector de Bibliotecas hasta el día en que fué nombrado inspector general de Enseñanza superior, esto es, por espacio de quince años. En diversas ocasiones dió a luz importantes trabajos relativos al servicio de su cargo; en 1841, un *Rapport sur les bibliothéques des départements de l'Ouest;* en 1846, un *Catalogue des manuscrits de la bibliothéque de Laon;* en 1862, un *Rapport sur les archives de l'Empire et sur l'organisation de la Bibliothéque impériale.* Las investigaciones eruditas le habían atraído siempre, y por otra parte, el profundo conocimiento de la antigüedad que se revelaba en su *Essai sur la métaphysique d'Aristote* le señalaba naturalmente como candidato a la Academia de Inscripciones, de la que fué elegido miembro el año 1849, en la vacante de Letronne.

Es de lamentar que un filósofo como él, que en su juventud y en tan corto tiempo había producido dos obras magistrales, permaneciera después por espacio de veinte años sin dar ningún tributo importante a la filosofía; la excelente memoria sobre el Estoicismo, leída en la Academia de Inscripciones en 1849 y 1851, y publicada en 1857, debió haberla compuesto con los materiales reunidos para el *Essai sur la métaphysique d'Aristote.* ¿Había renunciado M. Ravaisson a sus estudios filosóficos durante este largo intervalo? No, por cierto; pero era él uno de esos hombres que sólo se resuelven a escribir cuando los empuja alguna solicitación de fuera o sus deberes profesionales. Y así, un concurso académico le había inducido a componer su *Essai,* y su examen doctoral a disertar sobre el *Hábito.* En sus nuevas ocupaciones nada le obligaba a escribir. Y tal vez no habría nunca formulado

las conclusiones a que le habían llevado los otros veinte años de reflexión, si no hubiera recibido invitación oficial para hacerlo.

Con ocasión de la Exposición de 1867, el gobierno imperial resolvió presentar una reseña acerca del progreso de las ciencias, letras y artes de Francia, en el transcurso del siglo XIX. Era entonces ministro de Instrucción Pública M. Duruy, que conocía a M. Ravaisson por haber sido su condiscípulo en el colegio Rollin. Ya el 1863, al restablecerse el puesto de agregado en filosofía, había nombrado a M. Ravaisson para la presidencia del jurado. ¿A quién iría ahora a encomendar la reseña sobre el progreso de la filosofía? No escaseaban los filósofos eminentes, profesores de la Universidad, que hubieran ambicionado semejante honor; pero M. Duruy prefirió dirigirse a M. Ravaisson, que era un filósofo extraoficial. Y aquel ministro que en su breve paso por los negocios públicos tuvo tan buenos aciertos, no tuvo nunca uno tan inspirado como éste.

Hubiera podido M. Ravaisson contentarse con pasar revista a los más renombrados trabajos de los filósofos del siglo; probablemente eso y nada más era lo que se le pedía. Pero él entendió su tarea de muy distinto modo. Sin atenerse a opiniones hechas, que reputan de antemano a ciertos pensadores dignos de atención, e inmerecedores a otros, a fuer de hombre que conoce lo que vale la reflexión sincera y que, por la sola fuerza de la reflexión, los más humildes obreros llegan a sacar pepitas de oro de entre los desmontes, se dió a la tarea de leerlos a todos. Y después de haberlos leído, tomó empuje para dominarlos a todos.

Lo que se propuso buscar, fué, en medio de los titubeos y rodeos de ciertas ideas que no han alcanzado plena conciencia de lo que quieren ni de lo que hacen, el punto situado tal vez en las lejanías de lo futuro, a que el filósofo tendía.

Recobrando y ampliando la idea matriz de su *Essai*, distinguía dos modos de filosofar. El primero procede por análisis; resuelve las cosas en sus elementos inertes; de simplificación en simplificación, llega hasta lo más abstracto y vacío. No hace al caso que este trabajo de abstracción lo realice un físico a quien se tilde de mecanista, o un lógico, a quien se califique de idealista; en ambos casos nos encontramos con puro materialismo. El segundo modo no sólo tiene en cuenta los elementos, sino también su ordenación, la trabazón que los une, y su común dirección. No explica ya lo vivo por lo muerto, sino que, contemplando la vida en todo, define las formas más elementales por su aspiración a una forma más elevada de vida. No reduce ya lo superior a lo inferior, sino, por el contrario, lo inferior a lo superior. Y esto es, en su verdadero sentido, espiritualismo.

Pues bien, al examinar la filosofía francesa del siglo XIX, no sólo la de los metafísicos, sino también la de los sabios que formaron la filosofía de su ciencia propia, he aquí el resultado a que arribó M. Ravaisson. Se dan casos en que el espíritu se orienta en un principio hacia el materialismo, cree persistir en ese mismo rumbo: y como cosa natural, trata de hallar una explicación mecánica o geométrica a lo que ve. Pero la costumbre de detenerse ahí es sólo un resabio de los siglos precedentes, y data de una época en que la ciencia era casi exclusivamente geometría. Lo que caracteriza la ciencia del siglo XIX, la empresa acometida por ella, consiste en el profundo estudio de los seres vivientes. Cuando se llega a este terreno, por más que se hable de mecánica pura, en lo que se piensa es en otra cosa.

Abramos el primer volumen del *Curso de Filosofía* de Augusto Comte. En él leemos que los fenómenos observables en los seres vivientes son de la misma naturaleza que los hechos inorgánicos. Ocho años después, en el segundo volumen, viene a expresarse en los mismos términos respecto a los vegetales, pero sólo de los vegetales; la vida animal la considera aparte. Por fin, en su último volumen, aisla ya con toda nitidez la totalidad de los fenómenos de la vida de los hechos físicos y químicos. Cuanto más penetra en las manifestaciones de la vida, mayor tendencia manifiesta a establecer, entre los diversos órdenes de hechos, una distinción, no sólo de complicación, sino de jerarquía y de valor. Y siguiendo esta línea de dirección se viene a parar al espiritualismo.

Claudio Bernard se explicaba en un principio como si el juego de las fuerzas mecánicas nos diera la clave y los elementos de una explicación universal. Pero, apenas se sale de generalidades, y se propone describir más especialmente estos fenómenos de la vida acerca de los cuales tanta luz arrojaron sus trabajos, llega a la hipótesis de una «idea directriz» y hasta «creadora» que pudiera ser la verdadera causa de la organización.

Esta misma tendencia y este mismo progreso se advierte, según Ravaisson, en todos los que, sean ellos sabios o filósofos, ahondan en la naturaleza de la vida. Y es fácil prever que, cuanto mayor desarrollo adquieran las ciencias de la vida, más experimentarán la necesidad de reintegrar el pensamiento en el seno de la naturaleza.

Pero ¿bajo qué forma y con qué procedimiento? Si la vida es una creación, debemos representárnosla por su analogía con las creaciones que nos es dado observar, o sea, con las que nosotros mismos realizamos. Ahora bien, en la creación artística, pongamos por caso, los materiales de la obra — palabras e imágenes para el poeta, formas y colo-

res para el pintor, ritmos y acordes para el músico —, acuden al parecer, como atraídos por el hechizo de una idealidad superior, a ordenarse espontáneamente bajo la idea que ha de expresarlos. Y a los elementos materiales que se organizan en seres vivientes, ¿no tendremos, acaso, que atribuirles un movimiento análogo, y también cierto estado de fascinación? A los ojos de M. Ravaisson, la fuerza organizadora de la vida era de la misma naturaleza que la de la persuasión.

Pero ¿de dónde proceden los materiales que han sufrido fascinación semejante? A esta pregunta, la más elevada de todas, contesta M. Ravaisson señalándonos en la producción original de la materia, un movimiento inverso al que la materia ejecuta cuando se organiza. Si la organización es una especie de despertar de la materia, la materia no puede ser otra cosa que una especie de adormecimiento del espíritu: el último grado, la sombra de una existencia que se ha atenuado, que, por así decirlo, se ha vaciado a sí misma de su contenido. Si la materia es «la base de la existencia natural, base sobre la cual, por obra del progreso continuo, que es el orden de la naturaleza, de grado en grado, de reino en reino, vuelve toda a rematar en la unidad del espíritu», a la inversa, debemos representarnos en el principio una distensión de espíritu, una difusión en el espacio y en el tiempo, que constituye la materialidad. El Pensamiento infinito «anuló algo de la plenitud de su ser, para sacar de ahí, por una especie de despertamiento y de resurrección, todo lo que existe».

Esa es la doctrina expuesta en la última parte de su *Reseña*. En ella se nos presenta el universo visible como el aspecto exterior de una realidad que, vista desde dentro, y comprendida en sí misma, se nos ofrece como un don gratuito, como un inmenso acto de liberalidad y de amor. Ningún análisis es capaz de darnos una idea de estas admirables páginas. Veinte generaciones de estudiantes se las han aprendido de memoria; y ellas fueron parte del influjo ejercido por la *Reseña* en nuestra filosofía universitaria, influjo cuyos límites precisos no es posible fijar, ni describir exactamente su naturaleza, como no es posible tampoco expresar con palabras la coloración que sobre la vida toda de un hombre extiende uno de los grandes entusiasmos de la edad juvenil. Casi nos atreveríamos a asegurar que estas ideas eclipsaron en cierto modo, con sus deslumbradores destellos, la idea más original del libro. Que el estudio profundo de los fenómenos de la vida induzca a la ciencia positiva a ampliar sus miras, a rebasar el estricto mecanismo en que desde tres siglos se había encastillado, constituye una eventualidad a que hoy día estamos abocados, aunque la mayoría trate de negarlo. Pero, para señalar un paradero semejante al movimiento de ideas que, en los tiempos en que escribía M. Ravaisson, pa-

recía seguir un rumbo totalmente contrario, era necesario un verdadero esfuerzo de adivinación.

¿Cuáles son los hechos, cuáles las razones que movieron a M. Ravaisson a creer que los fenómenos de la vida, en vez de explicarse integralmente por las fuerzas físicas y químicas, podrían, en cambio, arrojar cierta luz sobre ellas? Todos los elementos de su teoría se hallan ya en el *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* y en la tesis *l'Habitude*. Pero esta teoría, en la forma precisa en que se presenta en la *Reseña*, se enlaza, a nuestro parecer, con ciertas reflexiones especiales acerca del arte que se hizo durante este período M. Ravaisson, y en particular, acerca de un arte cuya teoría y cuya práctica a la vez, él poseía: el arte del dibujo.

El ministro de Instrucción Pública, el año 1852, sometió a estudio el asunto de la enseñanza del dibujo en los Liceos. El 21 de junio de 1853, una disposición ministerial encargaba a una comisión de presentar al ministro un proyecto de organización de esta enseñanza. La comisión contaba entre sus miembros a Delacroix, Ingres y Flandrin, y estaba presidida por M. Ravaisson, quien redactó el informe. En la comisión hizo él prevalecer sus miras, y elaboró el reglamento que hizo ejecutorio en los establecimientos del Estado un decreto del 29 de diciembre de 1853. Era una reforma radical del método hasta entonces empleado en la enseñanza del dibujo. Las consideraciones teóricas que inspiraban la reforma sólo ocupaban una parte reducida del informe dirigido al ministro. Más tarde M. Ravaisson rehizo y expuso más ampliamente estas consideraciones, en dos artículos: *Arte* y *Dibujo* que figuran en el *Diccionario Pedagógico*. Estos artículos, escritos el año 1882, cuando el autor estaba en plena posesión de su filosofía, nos ofrecen las ideas de M. Ravaisson referentes al dibujo, bajo una forma metafísica que no presentaban en un principio (como podrá verse leyendo el informe de 1853), si bien explayan al menos con precisión la metafísica latente que sus opiniones encerraban desde un principio. En esos artículos queda de manifiesto cómo las ideas directrices de la filosofía que acabamos de resumir se enlazan, en el pensamiento de M. Ravaisson, con un arte que nunca había dejado de practicar; y vienen además a confirmar una ley que consideramos general, a saber: que las ideas realmente viables en filosofía son aquellas que el autor ha vivido de antemano — que ha vivido, esto es, que ha aplicado por sí mismo, cada día, a un trabajo de su predilección, que ha modelado por sí mismo y por largo tiempo sobre esta técnica particular.

El método entonces empleado en la enseñanza del dibujo estaba inspirado en las ideas de Pestalozzi. Se tenía por axioma que, en el arte del dibujo, como en todas las cosas,

hay que ir de lo simple a lo compuesto. Por tanto, el alumno ha de adiestrarse primero en trazar líneas rectas, luego triángulos, más tarde rectángulos, cuadrados, y de ahí pasar al círculo. Luego se pasará a dibujar los contornos de las formas vivas; pero se seguirá dando, como substrucción al dibujo, líneas rectas o curvas geométricas, ya sea circunscribiendo el modelo (que se supone plano) con una figura rectilínea imaginaria, sobre la cual fijar puntos de mira, ya sea reemplazando provisionalmente las curvas del modelo por curvas geométricas, sobre las cuales han de hacerse después los retoques necesarios.

En opinión de M. Ravaisson, este método no puede llevar a ningún resultado. Pues, o lo que se pretende es adiestrarse en el diseño de figuras geométricas, y en ese caso es preferible emplear los utensilios adecuados y aplicar las reglas que la geometría proporciona; o se aspira a enseñar el arte propiamente dicho, y entonces, de acuerdo con la experiencia, la aplicación de procedimientos mecánicos en la imitación de las formas vivas tiene por resultado que se comprenden mal y se reproducen peor. Lo que en el caso importa, sobre todo, es el buen tino del ojo. El alumno que empieza por trazar puntos de mira para enlazarlos en seguida con trazo continuo, inspirándose en lo posible en las curvas geométricas, no aprende más que a ver las cosas en falso, y nunca llegará a sorprender el movimiento propio de la forma que va a dibujar: el espíritu de la forma se le escurre siempre. Muy diverso es el resultado cuando se empieza por las curvas características de la vida. En este caso, lo simple no será ya lo que más se acerque a la geometría, sino lo que mejor hable a la inteligencia, lo más expresivo: lo animal será más fácil de comprender que lo vegetal, el hombre más que el animal, el Apolo del Belvedere lo será a su vez más que cualquier transeúnte. Hay que comenzar, por tanto, haciendo que el alumno dibuje las más acabadas figuras humanas, los modelos que nos proporciona la estatuaria griega. Si acaso se temen las dificultades de la perspectiva, substitúyase al principio el modelo por su reproducción fotográfica; y entonces veremos cómo lo demás vendrá de por sí. Partiendo de la geometría, podremos ir tan allá como se quiera, en el sentido de la complicación, sin acercarnos por eso jamás a las curvas en que se expresa la vida. En cambio, si se empieza por estas curvas, llega el día en que uno se da cuenta de que las geométricas las sabemos ya al dedillo.

Y hénos aquí con la primera de las dos tesis desarrolladas en el *Rapport sur la philosophie en France:* de lo mecánico no se puede pasar a lo viviente, por vía de composición; que más bien será la vida la que nos dé la clave del mundo inorgánico: esta metafísica se halla incluída, presentida y

hasta sentida en el esfuerzo concreto que ejecuta la mano al reproducir los movimientos característicos de las figuras.

A su vez, la consideración de estos movimientos y de la correlación que media entre la figura que esos movimientos trazan, confiere un significado especial a la segunda tesis de M. Ravaisson, esto es, a las miras que explaya acerca del origen de las cosas y del acto de «condescendencia», como el lo llama, cuya manifestación constituye el universo.

Al considerar, desde nuestro punto de vista, las cosas de la naturaleza, lo que más nos sorprende en ellas es su belleza. Esta belleza crece de punto a medida que la naturaleza va elevándose de lo inorgánico a lo organizado, de la planta al animal, del animal al hombre. En consecuencia, cuanto más intensa es la labor de la naturaleza, más bella es la obra producida; lo que equivale a decir que si la belleza nos confiara su secreto, nosotros alcanzaríamos a penetrar por medio de ella en la intimidad de la labor de la naturaleza. Pero, este secreto, ¿nos lo revelará? Tal vez, si teniendo en cuenta que la belleza es en sí misma un efecto, nos remontamos hasta la causa. La belleza pertenece a la forma, y toda forma tiene su origen en un movimiento que la diseña; la forma no es más que movimiento copiado. Ahora bien, si reparamos en cuáles son los movimientos que describen *bellas* formas, hallaremos que son los movimientos *graciosos:* la belleza, decía Leonardo de Vinci, es fijación de gracia. La cuestión consiste ahora en saber en qué consiste la gracia, y este problema ya es más fácil de resolver, pues en todo lo que es gracioso notamos, sentimos, adivinamos una especie de abandono y una cierta condescendencia. De suerte que, quien sepa contemplar el universo con ojos de artista, verá que, a través de la belleza, se trasluce la gracia, y que, bajo la gracia, se trasparenta la bondad. Todo revela, en el movimiento, que su forma copia la infinita generosidad de un principio que se da. Y no sin razón llevan el mismo nombre el hechizo que se revela en el movimiento y el acto de desprendimiento que es característico de la bondad divina; para M. Ravaisson, estos dos sentidos de la palabra «*gracia*» no constituían más que uno solo.

Seguía siendo fiel a su método, al buscar las más elevadas verdades metafísicas en una visión concreta de las cosas, pasando, por transiciones insensibles, de lo estético a lo metafísico y hasta a lo teológico. A este respecto, nada resulta tan instructivo como el estudio publicado por él en la *Revue de Deux Mondes* del año 1887, acerca de la filosofía de Pascal. En él resalta, a primera vista, la preocupación de compaginar el cristianismo con la filosofía y el arte antiguos, sin desconocer, por eso, los nuevos aportes del cristianismo al mundo. Esta preocupación llenó toda la última parte de la vida de M. Ravaisson.

Durante este postrer período, M. Ravaisson tuvo la satisfacción de ver difundidas sus ideas, de ver penetrar en la enseñanza su filosofía, y diseñarse un completo movimiento en favor de una doctrina que hacía de la actividad espiritual el fondo mismo de la realidad. Su *Reseña* de 1867 había provocado un cambio de orientación en la filosofía universitaria; al influjo de Cousin sucedió el influjo de Ravaisson. Como dejó dicho M. Boutroux en las hermosas páginas dedicadas a su memoria (1): «M. Ravaisson no trató nunca de influir, pero a pesar de eso, acabó por influir a la manera del canto de aquel dios de la antigua leyenda que arrastraba a disponerse por sí mismos, en murallas y torres, los dóciles materiales.» Siendo presidente del jurado de agregados, desempeñó sus funciones con imparcial benevolencia, con la única mira de distinguir al talento y al esfuerzo, dondequiera lo hallara. Vuestra Academia lo llamó en 1880 a ocupar un asiento entre sus miembros, en la vacante de M. Peisse. Una de las primeras lecciones pronunciadas en vuestra Sociedad fué la de una importante reseña acerca del escepticismo, con ocasión del concurso cuyo premio alcanzó con tanto brillo vuestro futuro colega M. Brochard. En 1899 la Academia de Inscripciones y Bellas Artes celebraba el cincuentenario de su elección. Y él siempre alegre, siempre risueño, iba de una Academia a otra, presentando en ésta una memoria sobre algún punto de arqueología griega; en aquélla, algun tema sobre moral o educación; presidiendo distribuciones de premios, en las que con tono familiar expresaba las más abstractas verdades bajo la forma más encantadora. En los últimos treinta años de su vida, M. Ravaisson no dejó nunca de ir tras el logro de una idea cuyas principales etapas habían señalado el *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, la tesis sobre *l'Habitude* y el *Rapport* de 1867. Pero este su empeño, por no haber cuajado en ninguna obra completa, no es tan conocido. Por otra parte, los resultados que acerca de ello publicaba eran a propósito para sorprender y, hasta me atrevería a decir, para despistar a los mismos discípulos que con más tesón le habían seguido. Fué primero una serie de memorias y de artículos acerca de la Venus de Milo; y no faltó quien se extrañara de la insistencia con que volvía siempre sobre un tema tan particular. Fueron también ciertos trabajos acerca de los monumentos funerarios de la antigüedad, y por fin, ciertas consideraciones acerca de los problemas morales y pedagógicos que se plantean en la actualidad. No se divisaba bien el enlace que mediaba entre preocupaciones tan diversas.

(1) *Renac de métaphysique et de morale;* nov. 1900.

Pero lo cierto es que, tanto sus hipótesis sobre las obras maestras de la escultura griega, como sus tentativas de reconstrucción del grupo de Milo, sus interpretaciones de los bajorelieves funerarios y sus opiniones sobre moral y educación, constituían un conjunto perfectamente coherente, y se relacionaban, en el modo de pensar de M. Ravaisson, con el nuevo rumbo de su doctrina metafísica. Nos hallamos con un esbozo preliminar de esta última filosofía, en un artículo intitulado *Métaphysique et Moral*, publicado en 1893, como introducción a la revista de este mismo nombre. De ella hubiéramos, sin duda, obtenido la fórmula definitiva en un libro que M. Ravaisson estaba escribiendo, cuando le alcanzó la muerte. Los fragmentos de esta obra, recogidos por piadosas manos, se hallan publicados bajo el título de *Testament philosophique*, y nos dan una idea bastante acabada de lo que habría de haber sido el libro.

Pero, para seguir el rastro del pensamiento de M. Ravaisson hasta esta postrera etapa, tendremos que remontarnos más allá de 1870, y hasta más allá de la publicación del *Rapport*, en 1867, y trasladarnos a los tiempos en que M. Ravaisson se vió atraído por las obras de la estatuaria griega.

Y fueron sus propias consideraciones acerca del dibujo las que a ello lo condujeron. Puesto que el estudio del dibujo debe comenzar por la imitación no sólo de la figura humana, sino también de la belleza en lo que tiene de más perfecto, fuerza es recurrir a la estatuaria antigua para pedirle modelos, ya que fué ella la que elevó la figura humana a su más alto grado de perfección. Por lo demás, como dejamos dicho, para ahorrar a los niños las dificultades de la perspectiva, habrá que substituir las estatuas mismas por sus reproducciones fotográficas. De este modo, llegó M. Ravaisson a formar, primero, una colección de fotografías, y a mandar vaciar después, cosa bajo otro aspecto importante, las obras maestras del arte griego: esta colección, instalada primero en el local de la colección Campana, llegó a ser más tarde el punto de partida de la colección de yesos antiguos, que M. Carlos Ravaisson-Mollien reunió en el museo del Louvre. Por natural progreso, M. Ravaisson llegó entonces a encarar las artes plásticas bajo otro aspecto. Absorto hasta entonces en la pintura moderna, empezó, entonces, a fijar la atención en la escultura antigua. Y de acuerdo con su opinión, de que para penetrar el espíritu de un arte es preciso conocer su técnica, empuñó el desbastador, se ejercitó en el modelado y a fuerza de tesón, adquirió verdadera destreza. Bien pronto se le ofreció la ocasión de beneficiar con ello al arte, y por una transición insensible, hasta a la misma filosofía.

El emperador Napoleón III, que en diversas ocasiones y principalmente durante la instalación del museo Campana,

había podido apreciar personalmente la valía de M. Ravaisson, lo llamó en 1870 a desempeñar el cargo de conservador de antigüedades y de la escultura moderna, en el museo del Louvre. Algunas semanas después estalló la guerra; el enemigo estaba a las puertas de París, el bombardeo era inminente, y M. Ravaisson, después de proponer a la Academia de Inscripciones lanzar una protesta ante el mundo civilizado contra las violencias que amenazaban a tantos tesoros del arte, se puso a la obra de hacer trasladar a un subterráneo, para preservarlas de un posible incendio, las piezas más preciosas del museo de antigüedades. Al retirar la Venus de Milo, notó que los dos trozos de que estaba hecha la estatua, habían quedado mal ajustados en su instalación primitiva, y que las cuñas de madera metidas entre uno y otro, falseaban su actitud original. Señaló entonces por sí mismo la posición correspondiente de los trozos, y después dirigió su enderezamiento. Años más tarde ejecutó con la Victoria de Samotracia un trabajo del mismo género, pero de mayor importancia. En la primitiva restauración de dicha estatua, había resultado imposible acomodarle las alas, que ahora encontramos de tan poderoso efecto. M. Ravaisson rehizo en yeso un pedazo que le faltaba en el lado derecho, así como toda la parte izquierda del pecho; desde ese momento, las alas tuvieron su punto de acomodo y apareció la diosa tal como ahora la contemplamos en la escalinata del Louvre, con el tronco sin brazos, sin cabeza, con el único ahuecamiento del ropaje y de las alas desplegadas, revelando a la vista un alma agitada por un soplo de entusiasmo.

A medida que M. Ravaisson iba entrando en íntimo trato con la estatuaria antigua, iba también diseñándose en su espíritu una idea aplicable al conjunto de la escultura griega, pero que adquiría una significación concreta para la obra que, por causa de las circunstancias, más particularmente había reclamado su atención: la Venus de Milo.

Se le ocurría que la estatuaria, en tiempos de Fidias, había modelado las más grandes y más nobles figuras, cuyo tipo había ido luego degenerando, y que esta decadencia se relacionaba con la alteración que el concepto clásico de la divinidad había sufrido al vulgarizarse. «Grecia, en sus primitivos tiempos, adoraba en Venus a una diosa que se llamaba Urania... La Venus de entonces era la soberana del mundo... Era una providencia, toda bondad y poderío, cuyo ordinario atributo consistía en una paloma, simbolizando con ella que reinaba por el amor y la dulzura... Pero estos antiguos conceptos se alteraron. Un legislador ateniense, complaciente con la turba, estableció para ella, al lado del culto de la Venus celestial, el culto de una Venus de inferior categoría, llamada

la popular. El antiguo y sublime poema fué trocándose gradualmente en una novela tejida de frívolas aventuras...» (1)

Y a este antiguo poema es adonde nos conduce la Venus de Milo. Esta Venus, obra de Lisipo o de uno de sus discípulos, no es, en opinión de M. Ravaisson, más que la variante de una Venus de Fidias. En su primitivo estado, no era una estatua aislada, sino que formaba parte de un grupo; y este grupo era el que M. Ravaisson se empeñaba en reconstruir con lujo de paciencia. Al verlo modelar y remodelar los brazos de la diosa, algunos sonreían. ¿Sabían, acaso, ellos que lo que M. Ravaisson trataba de recobrar sobre la rebeldía de la materia, era el alma misma de Grecia, y que el filósofo, fiel al espíritu de su doctrina, rastreaba las aspiraciones fundamentales de la antigüedad pagana, no meramente en las formulas abstractas y generales de la filosofía, sino en una efigie concreta, la misma que esculpió, en los más brillantes días de Atenas, el mayor de los artistas que haya soñado con la más alta expresión de la belleza?

No nos corresponde apreciar, desde su punto de vista arqueológico, las conclusiones a que llegó M. Ravaisson. Bástenos decir que, al lado de la Venus primitiva, colocaba en el grupo a un dios que debía ser o Marte o un héroe, que bien podía ser Teseo. De inducción en inducción alcanzó a ver en el grupo el símbolo de un triunfo de la persuasión sobre la fuerza bruta. Y la epopeya de esta victoria es la que hubo de cantar la mitología griega. Según eso, la adoración de los héroes no fué más que el culto de agradecimiento tributado por Grecia a los que, siendo los más fuertes, quisieron ser los mejores, y sólo emplearon sus fuerzas en el amparo de la humanidad paciente. Y así, la religión de los antiguos no habría sido más que un homenaje rendido a la bondad, colocando por encima de todo, y hasta en el origen de todo, la generosidad, la magnanimidad y, en el más elevado sentido de la palabra, el amor.

Y de este modo la escultura griega reconducía por extraños caminos a M. Ravaisson hasta la idea central de su filosofía. ¿No había dicho, por ventura, en su *Rapport*, que el universo es la manifestación de un principio que se da por desprendimiento, condescendencia y amor? Pero esta misma idea, descubierta entre los antiguos, vislumbrada en la escultura griega, se diseñaba ahora en su espíritu bajo una forma más amplia y más sencilla. De ella M. Ravaisson no alcanzó a trazarnos más que un incompleto esbozo, si bien su *Testament philosophique* nos señala las líneas maestras. Afirma en él

(1) Memoria leída en sesión pública de las cinco Academias, el 25 de octubre de 1890.

que, en los albores del pensamiento humano, había aparecido una gran filosofía que se había mantenido a través de las vicisitudes de la historia: la filosofía heroica, la de los magnánimos, de los fuertes, de los generosos. Esta filosofía, antes de pensada por inteligencias superiores, había sido vivida por corazones escogidos. Ella fué, en todos los tiempos, la filosofía de las almas verdaderamente soberanas, nacidas para el mundo entero y no para sí mismas, siempre fieles al impulso original, sintonizadas al unísono con la nota fundamental del universo, que es una nota de generosidad y de amor. Y Grecia adoró como héroes a aquellos que primero la practicaron. Y los que la enseñaron más tarde fueron los pensadores que, de Tales a Sócrates, de Sócrates a Platón y a Aristóteles, de Aristóteles a Descartes y Leibnitz, a través de las edades desfilan en línea grandiosa e ininterrumpida. Todos ellos, presintiendo unos o desenvolviendo otros el ideal cristiano, pensaron y practicaron una filosofía que arraiga en un estado de alma; y este estado es el que nuestro Descartes distinguió con el hermoso nombre de «generosidad».

Y partiendo de este modo de ver, M. Ravaisson volvía, en su *Testament philosophique*, sobre las principales tesis de su *Rapport*, y las volvía a descubrir en los grandes filósofos de todos los tiempos; las comprobaba con ejemplos; las animaba de un nuevo soplo espiritual, otorgando una más amplia participación en la investigación de la verdad al sentimiento y, en la creación de la belleza, al entusiasmo; insistiendo sobre el arte que es el más elevado de todos, el arte mismo de la vida, el que modela el alma, resumiéndolo todo en el precepto de San Agustín: «Ama y haz lo que quieras». Y agregaba que un amor así entendido reside en el fondo de cada uno de nosotros, que es natural, que no necesitamos crearlo, que él de por sí se difunde cuando apartamos los obstáculos que le pone nuestra voluntad, que es la adoración de nosotros mismos.

Aspiraba a que todo nuestro sistema educativo tendiera a dejar libre curso al sentimiento de la generosidad. «El mal de que padecemos — escribía el año 1887 —, no consiste tanto en la desigualdad de condiciones, que sin embargo es, a veces, extremada, como en los enfadosos sentimientos que la acompañan...» «El remedio a ese mal debemos buscarlo principalmente en una reforma moral, que establezca la armonía y simpatía recíprocas entre las distintas clases, reforma que es, ante todo, un asunto de educación...» A la ciencia libresca le daba escasa importancia. Trazaba en pocas palabras un sistema de educación realmente liberal, a saber, destinado a desarrollar la liberalidad, a libertar al alma de todas sus servidumbres, sobre todo del egoísmo, que es la peor de todas: «La sociedad, decía, debe descansar sobre la generosidad,

esto es, sobre la disposición a considerarse de subida estirpe, de estirpe heroica y hasta divina..» (1). «Las divisiones sociales provienen de que, por un lado, sólo hay ricos que son ricos para sí, y no para la cosa común; y, por otro, hay pobres que, no debiendo contar más que consigo mismos, sólo ven en los ricos objetos de envidia.» De los ricos, pues, de las clases superiores dependerá que se modifique el estado de alma de las clases obreras. «El pueblo, compasivo por naturaleza, ha conservado, en medio de sus penurias y defectos, mucho de aquel desprendimiento y generosidad que constituían las cualidades de las primitivas edades... Que si de las regiones más encumbradas surgiera una señal que indicara, en medio de nuestras tinieblas, el camino para restablecer en su prístino predominio la antigua magnanimidad, de ninguna parte llegaría una respuesta más pronta que de parte del pueblo. El pueblo, dice Adam Smith, gusta de tal manera de la virtud, que nada le cautiva más que la austeridad.»

Y al paso que proponía la generosidad como un sentimiento natural, que nos proporciona la conciencia de la nobleza de nuestro origen, M. Ravaisson señalaba, en nuestra creencia en la inmortalidad, un presentimiento no menos natural de nuestros futuros destinos. Y, en efecto, seguía el rastro de esta creencia a través de la antigüedad clásica; la sorprendía en las estelas funerarias de los griegos, en los cuadros en que, según él, el muerto se aparece a los miembros vivos de su familia para anunciarles que disfruta de una dicha sin sombras en la morada de los bienaventurados. Afirmaba que no les había engañado a los antiguos semejante sentimiento, pues nosotros volveremos a encontrarnos en otro mundo con los seres acá queridos, y que quien haya amado una vez, amará para siempre. Agregaba que la inmortalidad prometida por la religión era una eternidad venturosa; que no podía, que no debía concebirse de otro modo, a no ser que la última palabra no correspondiera a la generosidad. «En nombre de la justicia, escribía él, (2) una teología extraña al espíritu de misericordia como lo es el del cristianismo, abusando del nombre de eternidad que no significa a menudo sino una larga duración, condena a los pecadores que mueren sin arrepentimiento, o lo que es lo mismo, a casi la humanidad entera, a suplicios sin fin. ¿Cómo podría entenderse de este modo la beatitud de un Dios que estuviera oyendo por toda una eternidad sus alaridos de dolor?... En el país mismo en que nació el cristianismo nos encontramos con una leyenda

---

(1) *Revue bleue,* 23 de abril de 1887.

(2) *Testament philosophique,* pág. 29 (*Revue de Métaphysique et de Morale,* enero de 1901).

inspirada en ideas muy distintas, la fábula del Amor y de Psique, o sea, del alma. El amor se prenda de Psique; ésta cae en una culpa, como la Eva de la Biblia, la culpa de una curiosidad impía, de saber distinguir como Dios el bien del mal, y la manera de negar así la gracia divina. A Elmor le impone penas expiatorias, pero, para hacerla de nuevo digna de su elección, sólo se las impone muy a su pesar. Un bajorrelieve lo representa, teniendo en una mano una mariposa (alma y mariposa, símbolo de la resurrección, fueron sinónimos en todo tiempo), y con la otra, la abrasa en la llama de su antorcha; pero al hacerlo, como tocado de lástima, vuelve la cabeza.»

Estas eran las teorías y éstas, también, las alegorías que apuntaba M. Ravaisson en las últimas páginas de su *Testament philosophique*, pocos días antes de su muerte. Y envuelto en estos elevados pensamientos y en estas graciosas imágenes, como si fuera por un largo sendero bordeado de gigantescos árboles y de perfumadas flores, caminaba hacia su postrer instante, sin que le alarmara la noche que llegaba, preocupado sólo de mirar cara a cara, al ras del horizonte, el disco del sol que, en medio de la suavidad de su luz, dejaba entrever mejor su forma. Una corta dolencia descuidada le arrebató en pocos días, expirando el 18 de mayo de 1900, en medio de los suyos, habiendo conservado hasta el postrer momento la lucidez de su gran inteligencia.

* * *

La historia de la filosofía nos ofrece el espectáculo de un esfuerzo sin cesar renovado, de una reflexión que se empeña por atenuar dificultades, resolver contradicciones, medir con creciente aproximación una realidad inconmensurable para nuestro pensamiento. Y de vez en cuando, surge una de esas almas que, a fuerza de sencillez, parecen triunfar de toda complicación; alma de artista o de poeta, que ha permanecido apegada a su origen, y que armoniza en un acorde sensible al corazón, ciertos términos que para la inteligencia parecen irreconciliables. El lenguaje en que se expresa, cuando adopta la voz de la filosofía, no lo comprende del mismo modo todo el mundo; unos lo consideran nebuloso, y lo es en lo que expresa: otros lo admiten como preciso, porque experimentan en sí todo lo que esa voz sugiere. Para muchos oídos sólo les trae el eco de un pasado ya desaparecido; pero otros perciben ya en él, como en sueños, el canto regocijado del porvenir. La obra de M. Ravaisson dejará en pos de sí estas impresiones tan diversas, como toda filosofía que se dirige tanto al sentimiento como a la razón.

Nadie discutirá que su forma sea un tanto vaga, como la

forma de un soplo; pero el soplo viene de lo alto y su dirección es bien precisa. Que se haya servido en muchas de sus partes de antiguos materiales proporcionados por la filosofía de Aristóteles, es cosa que M. Ravaisson mismo se complacía en repetir; pero el espíritu que la vivifica es un espíritu nuevo, y el porvenir se encargará de demostrar que el ideal que se proponía a nuestra ciencia y a nuestra actividad, en muchos de sus aspectos, se adelantaba quizás al nuestro. ¿Qué puede haber de más aventurado, qué de más nuevo que atreverse a decir a los físicos que lo inerte se ha de explicar por lo viviente; a los biólogos, que la vida no podrá comprenderse sin la idea: a los filósofos, que las generalidades no son filosóficas; a los maestros, que el todo debe enseñarse antes que sus elementos; a los alumnos, que es preciso comenzar por la perfección; al hombre, hoy más que nunca entregado al egoísmo y al odio, que el móvil natural del hombre es la generosidad?

FIN

INDICE

	Págs.
Advertencia	7
I.—**Introducción** (primera parte). Evolución de la verdad. Movimiento retrógrado de lo verdadero	9
II.—**Introducción** (segunda parte). Del planteamiento de los problemas	25
III.—**Lo posible y lo real**	77
IV.—**La intuición filosófica**	90
V.—**La percepción de la mutación**	107
VI.—**Introducción a la metafísica**	130
VII.—**La filosofía de Claude Bernard**	165
VIII.—Sobre el **Pragmatismo de William James: Verdad y realidad**	172
IX.—**Vida y obra de Ravaisson**	181

$ 16.—